

LEO STRAUSS

LA FILOSOFÍA POLÍTICA
DE HOBBS

Su fundamento y su génesis



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Traducción de
SILVANA CAROZZI
con la colaboración de
MARTÍN ARIAS

Primera edición en inglés, 1952
Primera edición en español, 2006

Strauss, Leo

La filosofía política de Hobbes : Su fundamento y su génesis - 1ª ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2006.
240 pp. ; 21x13,5 cm. (Colec. Filosofía)

Traducido por: Silvana Carozzi

ISBN 950-557-636-6

I. Filosofía. I. Silvana Carozzi, trad. II. Título
CDD 100

Título original: *The Political Philosophy of Hobbes*
Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA.
ISBN de la edición original: 0-226-77696-4
© 1952, The University of Chicago.

D.R. © 2006, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665 / 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-636-6

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

PREFACIO

El objetivo del presente estudio es realizar un análisis de los principios de la filosofía política de Hobbes y de la de sus sucesores. Un nuevo análisis de estos principios se ha hecho necesario como consecuencia de la profundización del conocimiento de la tradición del pensamiento político que tuvo lugar durante las últimas décadas. Ha pasado la época en que uno podía caracterizar con seguridad y sin precisiones ulteriores los siglos XVII y XVIII como los del auge de las teorías de la ley natural. Esta caracterización se basaba tácitamente en una comparación de las teorías políticas de la época del racionalismo con las del siglo XIX, y dentro de los límites de esa comparación sigue siendo verdadera; pero ya no puede sostenerse cuando las tradiciones clásica y medieval son tomadas debidamente en cuenta. El efecto de este cambio de orientación en la interpretación de la filosofía política de Hobbes es obvio. En su reciente libro sobre Hobbes, J. Laird intentó establecer el criterio de que en teoría ética y política "tanto la voz como las manos [de Hobbes] son medievales". Si bien esta afirmación está apenas justificada, muestra claramente que la opinión antigua, según la cual la originalidad de Hobbes estaba fuera de duda, fue de algún modo puesta en entredicho y precisa ahora ciertas modificaciones que no eran necesarias en una etapa anterior de la investigación. Dicho en forma general: si las teorías de la ley natural, lejos de ser una peculiaridad de la época del racionalismo, son casi la norma en las tradiciones clásica y medieval, no podemos dejar de preguntar por qué los siglos XVII y XVIII se ganaron la reputación de ser el período *par excellence* de las teorías de la ley natural. Y, para excluir de entrada la respuesta inadecuada de que por razones políticas

bien conocidas la relevancia práctica de las teorías de la ley natural fue durante este período mayor que en cualquier otra época, debemos plantear la pregunta más precisa de si no hay una diferencia de principio entre las concepciones moderna y tradicional de la ley natural. Tal diferencia efectivamente existe. La ley natural tradicional es, primera y fundamentalmente, “regla y medida” objetiva, un orden vinculante anterior a la voluntad humana e independiente de ella; mientras que la ley natural moderna es, o tiende a ser, principalmente una serie de “derechos” o demandas subjetivas que se originan en la voluntad humana. He tratado de establecer esta concepción en el presente estudio al comparar la doctrina política de Hobbes, fundador de la filosofía política moderna, con la de Platón y Aristóteles, fundadores de la filosofía política tradicional. En lo esencial, se llega al mismo resultado si se comparan las doctrinas de Locke, Montesquieu y Rousseau con las de, por ejemplo, Hobbes, Suárez y Grocio. Incluso la doctrina de Leibniz, que a primera vista parece ser la excepción más importante a la regla arriba mencionada, de hecho la confirma, como se pone en evidencia al tomar en cuenta no sólo el contenido, sino también la forma —el carácter condicional— que Leibniz atribuye a las proposiciones de la ley natural.¹ Sin embargo, aunque Hobbes concede mucha menos importancia práctica a los “derechos de los hombres” que la concedida por la mayoría de los exponentes de la ley natural, la esencia de la ley natural moderna y todas sus implicaciones esenciales no se presentan en ningún lugar más claramente que en su doctrina. Pues, ciertamente, Hobbes no parte —como lo hacía la gran tradición— de la “ley” natural, es decir, de un orden objetivo, sino del “derecho” natural, es decir, de una demanda subjetiva absolutamente justificada que, lejos de depender de una

¹ Es por esta concepción de Leibniz, sostenida previamente por Hobbes, que se hizo necesaria la doctrina kantiana del imperativo categórico como diferenciado de los imperativos hipotéticos. Las reglas de la ley natural tradicional eran indudablemente imperativos categóricos, y de esa manera se las comprendía.

ley, un orden o una obligación previos, es ella misma el origen de toda ley, orden u obligación. Es por esta concepción del "derecho" como principio de la moral y la política que la originalidad de la filosofía política de Hobbes (que incluye su filosofía moral) es puesta de manifiesto de la forma menos ambigua. Pues, al partir del "derecho" y negar así la primacía de la "ley" (o, lo que viene a ser en esencia lo mismo, de la "virtud"), Hobbes adopta una postura contraria a la tradición idealista. Por otro lado, al fundamentar la moral y la política en el "derecho", y no en inclinaciones o apetitos puramente naturales, Hobbes adopta una postura contraria a la tradición naturalista. Es decir, el principio del "derecho" se sitúa a medio camino entre, por un lado, los principios estrictamente morales (como los de la ley natural tradicional) y, por el otro, los principios puramente naturales (como el placer, el apetito o, incluso, la utilidad). Podemos decir que el "derecho" es una concepción específicamente jurídica. Algunos de los supuestos que subyacen en el uso filosófico de esa concepción se indican en el último capítulo de este estudio. Se hizo necesario, empero, posponer un análisis completo de la significación de este uso filosófico, pues antes de que pudiera efectuarse un análisis semejante tenían que removerse los obstáculos que obstruían, incluso, el mero reconocimiento del hecho evidente de que la filosofía política de Hobbes parte del "derecho" natural, en tanto diferenciado de la "ley" natural y las inclinaciones o apetitos naturales.

Estos obstáculos se deben principalmente al hecho de que Hobbes procuró fundamentar su filosofía política en la ciencia natural moderna. Era casi imposible resistirse a la tentación de tomar este camino. Como la filosofía política y moral tradicional se basaba, hasta cierto punto, en la metafísica tradicional, pareció necesario, cuando la metafísica tradicional fue reemplazada por la ciencia natural moderna, basar la nueva filosofía política y moral en la nueva ciencia. Los intentos de esta clase estaban condenados al fracaso: la metafísica tradicional era, en palabras de los sucesores de Hobbes, "antropomorfista", por lo que constituía un fundamento adecuado

para una filosofía de los asuntos humanos; en cambio, la ciencia moderna, que procuraba interpretar la naturaleza renunciando a todos los "antropomorfismos", a todas las consideraciones de fin y perfección, no podía —por no decir más— contribuir en nada a la comprensión de los asuntos humanos, a la fundación de la moral y la política. En el caso de Hobbes, el intento de fundamentar la filosofía política en la ciencia moderna trajo como consecuencia que la diferencia fundamental entre "derecho" natural y apetito natural no pudo ser mantenida con coherencia. Si la significación del principio hobbesiano del "derecho" ha de ser debidamente reconocida, debe mostrarse previamente que el fundamento real de su filosofía política no es la ciencia moderna. Mostrar esto es el objetivo específico del presente estudio.

Tal como G. C. Robertson, hace cincuenta años, observó en su *Hobbes*, "el conjunto de la doctrina política [de Hobbes] ... fue, indudablemente, establecido en sus lineamientos generales cuando él era aún un mero observador de los hombres y las costumbres, y no todavía un filósofo mecanicista". Es natural, por tanto, procurar exponer coherentemente el pensamiento "precientífico" de Hobbes sobre "los hombres y las costumbres"; su concepción original aún no distorsionada por "explicaciones" científicas de la vida humana. Espero demostrar mediante el presente estudio que una exposición semejante es posible, e incluso necesaria, si deseamos una comprensión coherente del pensamiento de Hobbes. Esta comprensión no es tan fácil de alcanzar como parece a primera vista. Es verdad que la claridad, el rigor y la decisión del pensamiento hobbesiano impresionan a todo lector. Pero todo estudioso de Hobbes se sorprende también por las numerosas contradicciones que aparecen en sus escritos. De sus afirmaciones más importantes y características son pocas las que no son contradichas, directamente o por el rechazo de sus consecuencias obvias, en algún pasaje de sus obras. Para averiguar cuál de las proposiciones contradictorias expresa su verdadera opinión debemos aferrarnos a nuestra primera impresión de rigor y unidad en su pensamiento. Pues esta impresión no es sino la capta-

ción de la concepción hobbesiana fundamental respecto de la vida humana, y esta concepción no es contradictoria, sino una e indivisible. Es esta concepción, y no la ciencia moderna, la que constituye el fundamento real de su filosofía política. Esa concepción tiene su origen no tanto en una preocupación científica o erudita, sino en la experiencia efectiva del modo como los hombres se comportan en la vida cotidiana y en la "conversación pública". A su vez, esta experiencia, subyacente en la concepción hobbesiana de la vida humana, tiene que retrotraerse a una actitud moral específica que fuerce a quien la asume a experimentar y contemplar al hombre al modo de Hobbes. Aquella concepción podía, entonces, hallar una expresión adecuada, por ejemplo, más que en un sistema filosófico, en máximas y reflexiones al estilo del contemporáneo de Hobbes, La Rochefoucauld (cuyas opiniones sobre la importancia del *amour-propre* son, dicho sea de paso, muy semejantes a las opiniones de Hobbes sobre la importancia de la "gloria" o el "orgullo"). Y en las obras de Hobbes hay partes fundamentales que están escritas en un estilo semejante. Sin embargo, la intención de Hobbes no es sólo exponer su concepción de la vida humana como expresión de su propia experiencia, sino sobre todo justificarla como la única concepción verdadera y universalmente válida. Si partimos de esta intención, seremos capaces de captar las razones últimas de las contradicciones que pueden hallarse en sus escritos. Pues, como no tiene a su disposición un método adecuado para los requerimientos de una comprensión de la vida humana tal como la que sostiene, no puede sino tomar en préstamo los métodos y las concepciones provistos por la tradición filosófica o por la ciencia moderna. Pero ninguno de ellos satisface esos requerimientos. Las concepciones tradicionales no son apropiadas para una comprensión fundamentalmente no tradicional, y las provistas por la ciencia moderna no congenian con una comprensión de la vida humana originada en una actitud moral. La diferencia radical entre, por un lado, la comprensión original de Hobbes acerca de la vida humana y, por el otro, las concepciones provistas por la tradi-

ción o la ciencia moderna explica todas las contradicciones de alguna importancia que aparecen en sus escritos. El establecimiento de este hecho es la condición necesaria no sólo de cualquier interpretación coherente de la filosofía política hobbesiana, sino incluso —como ya he indicado— del reconocimiento del principio de esta filosofía.

Para apreciar que la concepción original de Hobbes es independiente tanto de la tradición como de la ciencia moderna debemos estudiar la génesis de sus ideas morales y políticas. Al estudiar el pensamiento hobbesiano temprano nos es posible percibir que su concepción original de la vida humana estaba presente en su mente antes de que se familiarizase con la ciencia moderna, con lo cual podemos establecer el hecho de que esa concepción es independiente; y al estudiar su desarrollo ulterior, nos es posible alcanzar una nueva confirmación de este hallazgo, pues somos testigos del conflicto real entre su concepción original y las exigencias de la nueva ciencia. Por otro lado, al estudiar el desarrollo hobbésiano en su conjunto, que consiste en una emancipación gradual de la tradición, podemos percatarnos de que al menos los supuestos y las consecuencias de su comprensión original se hicieron más claros para él mientras más se liberaba de las ataduras de la tradición, con lo cual podemos mostrar que su comprensión original, entendida en su significación integral, no sólo es independiente de la tradición, sino incluso contraria a ella. Ahora bien, aunque es una y la misma razón —un interés por la concepción original de Hobbes acerca de la vida humana— la que nos lleva a estudiar su desarrollo con respecto tanto a la (en general) creciente influencia de la ciencia moderna como a la (en general) decreciente preponderancia de la tradición, el método que seguiremos es diferente en cada caso. En el primero, estamos particularmente interesados en el pensamiento temprano de Hobbes, en las concepciones que sostuvo antes de que estudiase la ciencia exacta. En el segundo, queremos examinar particularmente la marcha de la tendencia —que se revela más claramente en el último período de Hobbes— hacia la emancipación de la tradi-

ción. No es posible, empero, separar completamente estas dos líneas de investigación. Pues, como los escritos tempranos de Hobbes son muy escasos, en algunas ocasiones tenemos que completar estos materiales insuficientes reconstruyendo la concepción temprana de Hobbes como punto de partida hipotético de su desarrollo ulterior, el cual sí se pone de manifiesto claramente por sí mismo. Se debe hacer hincapié en este punto porque la interdependencia de las dos líneas de investigación justifica la composición del presente estudio, que de otro modo sería difícilmente defendible.

El término “escritos tempranos” tiene para el caso de Hobbes un sentido un tanto inusual. Si entendemos por escritos tempranos todos aquellos que fueron compuestos antes de su primer tratamiento sistemático de la filosofía política (*The Elements of Law*,* concluido en 1640), ellos comprenden todo lo que escribió hasta los cincuenta años de edad. En este sentido, los “escritos tempranos” son: 1) la introducción a su traducción de Tucídides (no posterior a 1628); 2) el poema *De mirabilibus Peccis* (c. 1627); 3) el pequeño tratado descubierto y editado por Tönnies, llamado por su editor *A Short Tract on First Principles*** (posiblemente de 1630); y 4) dos compendios en inglés de la *Retórica* de Aristóteles (c. 1635). De los escritos mencionados, el segundo y el tercero no son de mucho interés para nuestro propósito. Por otro lado, deben añadirse informes autobiográficos y biográficos del período temprano de Hobbes, así como algunas cartas de y para Hobbes. Este material tan exiguo no permite dar una respuesta definitiva a la indagación por el pensamiento temprano de Hobbes en todos sus aspectos. La situación sería diferente si un manuscrito Chatsworth, que de hecho no pertenece a los papeles privados de Hobbes, pero

* Trad. esp.: *Elementos de derecho natural y político*, trad. del inglés, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

** Trad. esp.: *Libertad y necesidad y otros escritos*, ed. y trad. de Bartomeu Forteza Pujol, Barcelona, Península, 1991.

que, hasta donde puedo juzgar, fue escrito por él, pudiera ser usado como una fuente de su pensamiento temprano. Hay motivos para suponer que, si este manuscrito no es el primer escrito de Hobbes, fue él mismo quien influyó decisivamente en su composición.²

Salvo en los casos que mencionaré a continuación, he seguido la edición de los escritos de Hobbes preparada por Molesworth (citada como *English Works* u *Opera latina*). Para *The Elements of*

² El manuscrito en cuestión se intitula "Essayes" y fue compuesto por W. Cavendish, quien lo dedicó a su padre como "presente de este día". Como el Sr. S. C. Roberts me lo hizo notar, los "Essayes" son la versión manuscrita previa, mucho más breve, de *Horae subsecivae*, publicadas anónimamente en 1620. Como los "Essayes" y las *Horae subsecivae* se basan en algunos escritos de Bacon que no fueron publicados antes de 1612, deben haber sido compuestos entre 1612 y 1620. Las *Horae subsecivae* fueron atribuidas tradicionalmente a "lord Chandos" o "lord Candish, luego conde de Devonshire". Esta última atribución se ve confirmada por el descubrimiento de la versión manuscrita firmada por W. Cavendish, y la primera muy bien pudo haberse derivado de una malinterpretación de "Candish" como "Chandos". W. Cavendish, por supuesto, puede referirse a cualquier conde de Devonshire, puesto que todos ellos se llamaban William; pero las posibilidades se ven limitadas por la fecha de composición de los "Essayes" y las *Horae subsecivae* (entre 1612 y 1620), de modo tal que sólo el primer conde de Devonshire o su hijo, posteriormente segundo conde de Devonshire, podrían ser los autores de aquellos escritos. Atribuir la autoría al primer conde está fuera de lugar, pues los "Essayes" están dedicados por W. Cavendish a su padre, entonces con vida, y el padre del primer conde murió en 1557. Por tanto, el autor (nominal o real) de los "Essayes", y muy probablemente también de las *Horae subsecivae*, no puede ser sino W. Cavendish, posteriormente segundo conde de Devonshire. Ahora bien, este W. Cavendish fue pupilo y amigo de Hobbes. Hobbes vivió con él como su tutor y secretario desde 1608 hasta 1628, por consiguiente, también durante todo el período en el cual los "Essayes" y las *Horae subsecivae* pueden haber sido escritos. Había conexiones entre Bacon y W. Cavendish, posteriormente segundo conde, así como entre Bacon y Hobbes; estas conexiones ayudan a explicar la relación literaria existente entre los *Essays* de Bacon y los "Essayes". Pese a lo mucho que los "Essayes" deben a los *Essays* de Bacon, se presentan, sin embargo, diferencias de perspectiva no menos significativas entre el modelo y la imitación, diferencias que corresponden a la diferencia entre el pensamiento de Bacon y el de Hobbes.

*Law y Behemoth** me he servido de las ediciones de Tönnies, y para el *Leviathan*,** de la edición de A. D. Lindsay.

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a Su Excelencia el duque de Devonshire por la generosidad de que dio prueba al permitirme examinar los papeles privados de Hobbes en Chatsworth y citar algunos pasajes de ellos. También estoy en deuda con el Sr. Francis Thompson, bibliotecario de Chatsworth, cuya ayuda y consejo fueron invalores cuando estuve estudiando los papeles privados de Hobbes.

Debo agradecer al profesor Ernest Barker, quien leyó el manuscrito del presente estudio e hizo sugerencias muy útiles, y a cuya amabilidad y preocupación se debe ante todo que haya sido capaz de continuar con mi trabajo.

Deseo también expresar mi gratitud para con el profesor R. H. Tawney, el director del Balliol College, el profesor N. F. Hall y el Sr. E. J. Passant por la ayuda y el aliento que me han proporcionado.

Estoy en deuda, por su ayuda financiera, con la Fundación Rockefeller, el Consejo de Asistencia Académica y el Consejo Directivo del Sidney Sussex College.

Por último, quisiera agradecer a la Sra. E. M. Sinclair, quien generosamente emprendió la difícil tarea de traducir el presente estudio.***

L. S.

* Trad. esp.: *Behemoth, el Largo Parlamento*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

** Trad. esp.: *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

*** La presente edición es, en su totalidad, traducción de la versión en inglés de E. M. Sinclair. No obstante, ante dudas o ambigüedades, hemos tenido también a la vista el original alemán *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* (Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2001, 3ª ed.). [N. de T.]

PREFACIO A LA EDICIÓN ESTADOUNIDENSE

Este estudio se reedita aquí en su forma original por varios motivos. Le hace falta, sin dudas, una revisión considerable. Pero aun así me parece que el modo en que me aproximé a Hobbes es preferible a las diversas alternativas disponibles. Hobbes se me apareció como el creador de la filosofía política moderna. Esto era un error: no Hobbes, sino Maquiavelo, merece este honor. Pero aun así prefiero ese error de fácil corrección, o más bien sus premisas características, a las concepciones por lo general más aceptadas a las que me vi obligado a oponerme y que no son de tan fácil corrección.

Había percibido que la mentalidad moderna había perdido la confianza en sí misma o su certeza de haber hecho un progreso decisivo sobre el pensamiento premoderno; y advertí que se estaba convirtiendo en nihilismo o —lo que en la práctica es lo mismo— oscurantismo fanático. Concluí que la disputa entre los modernos y los antiguos debía ser reabierto dejando de lado toda clase de opiniones o convicciones entrañables, *sine ira et studio*. En otras palabras, concluí que tenemos que aprender a considerar seriamente, esto es, imparcialmente, la posibilidad de que Swift haya estado en lo cierto cuando comparó el mundo moderno con Liliput y el mundo antiguo con Brobdingnag. Supuse que la filosofía política como búsqueda de la verdad última de los fundamentos políticos es posible y necesaria: consideré a Hobbes como filósofo político y no como ideólogo o mitólogo. Supuse que la filosofía política, como actividad esencialmente no histórica, reclama hoy un estudio crítico de su historia; que una historia crítica semejante presupone comprender a los grandes pensadores del pasado tal como ellos se

comprendieron a sí mismos; que la historia de la filosofía política requiere una adecuada división en períodos, y que una división tal sólo puede considerarse adecuada cuando corresponde a la autoconciencia de los protagonistas, esto es, los grandes filósofos políticos. Concluí que Hobbes era el fundador de la filosofía política moderna porque él había expresado la convicción de que había efectuado —en su calidad de filósofo político— una ruptura radical con el pensamiento político precedente de un modo mucho más claro que Zenón de Citio, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Bodin e incluso Bacon. Fui confirmado en este parecer por el juicio de hombres competentes, de Bayle y de Rousseau.

La causa inmediata y tal vez suficiente de mi error fue una reflexión inadecuada sobre el comienzo de los *Discursos* de Maquiavelo. Había aprendido de Spinoza a apreciar la llamada fuerte y clara del decimoquinto capítulo de *El príncipe*. Pero todas las autoridades coinciden en que el *magnum opus* de Maquiavelo no es *El príncipe* sino los *Discursos*; y los *Discursos* se presentan a primera vista como un intento de restaurar algo perdido u olvidado más bien que como un intento de abrir un panorama completamente nuevo. No consideré la posibilidad de que Maquiavelo aún practicase un tipo de reserva que Hobbes no se dignaba a practicar: que la diferencia en el grado en que son audibles las pretensiones de originalidad de Maquiavelo y Hobbes no se deba a una diferencia en el grado de claridad, sino en el grado de franqueza. El motivo de este fracaso consistió en que no presté atención suficiente a la pregunta de si la sabiduría puede divorciarse de la moderación, o a los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres.

L. S.

I. INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA POLÍTICA de Hobbes constituye el primer intento peculiarmente moderno de dar una respuesta coherente y exhaustiva a la pregunta por la vida justa del hombre, que es al mismo tiempo la pregunta por el orden justo de la sociedad. Posiblemente no haya ningún elemento en la enseñanza de Hobbes que no pueda retrotraerse a uno u otro de sus predecesores, y es posible que alguno de ellos haya estado en algún aspecto menos ligado a la tradición que lo que estaba Hobbes. Pero tales elementos, en la medida en que surgieron separadamente antes de la época de Hobbes, sólo encuentran su unidad específicamente moderna con este pensador; además, ninguno de los precursores de Hobbes había procurado efectuar una ruptura definitiva con la tradición en su conjunto como la que implica la respuesta moderna a la pregunta por la vida justa del hombre. Hobbes fue el primero en experimentar la necesidad de buscar una *nuova scienza* del hombre y el Estado, y tuvo éxito en su búsqueda. Sobre esta nueva doctrina se asienta expresa o tácitamente todo el pensamiento moral y político ulterior. Para señalar su importancia política, uno puede poner énfasis en el hecho de que el ideal de civilización en su forma moderna, el ideal tanto del desarrollo burgués-capitalista como del movimiento socialista, fue fundamentado y expuesto por Hobbes con una claridad, profundidad y sinceridad no igualada ni antes ni después. Para dar un indicio de su competencia filosófica, se puede señalar que la filosofía moral, no sólo la del racionalismo del siglo XVIII, sino también la de Rousseau, Kant y Hegel, no hubiera sido posible sin la obra de Hobbes. Pero sobre todo, la filosofía política de Hobbes, como respuesta fundamental a la pregunta por la vida justa del hombre, es de

suma importancia no sólo para la filosofía política como tal, es decir, para una rama del conocimiento entre otras, sino también para la filosofía moderna en general, si suponemos que la discusión y elucidación del ideal de vida es efectivamente la tarea primordial y fundamental de la filosofía.

Se admite casi universalmente que Hobbes marca una época en la historia de la ley natural y de la teoría del Estado. Que la importancia de sus logros es mucho mayor —verdaderamente universal— generalmente no es ni siquiera tenido en cuenta. Esta falta de reconocimiento, aunque suene paradójico, se debe en parte a la influencia de Hobbes mismo. Según sus propias declaraciones, sus logros en filosofía política fueron posibles por la aplicación de un nuevo método, el mismo con el cual Galileo elevó la física al rango de ciencia.¹ De acuerdo con este método, denominado “resolutivo-compositivo”, los hechos políticos (la discutible justicia o injusticia de cualquier acción particular, o la concepción corriente de la justicia en general, o el Estado mismo que, como condición primordial de la justicia, es el hecho político *par excellence*) son analizados, reducidos a sus elementos (las “voluntades individuales”) y luego, *converso itinere*, a partir de esos elementos, la necesidad y la posibilidad de una “voluntad colectiva” son desarrolladas *evidentissima connexione*, por medio de una deducción enteramente clara, de modo que lo que al principio era un todo “irracional” resulta “racionalizado”.² Podría parecer, entonces, que los contenidos característicos de la filosofía política de Hobbes —la prioridad absoluta del individuo con respecto al Estado, las concepciones del individuo como asocial, de la relación entre el estado de naturaleza y el Estado como una oposi-

¹ Cf. particularmente Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübinga, 1932, pp. 339 y ss. [trad. esp.: *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

² *De cive*, prefacio y epíst. ded. [trad. esp.: *El ciudadano*, edición bilingüe, Madrid, Debate, 1993]; *De corpore*, cap. 6, art. 7 [trad. esp.: *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000].

ción absoluta, y finalmente del Estado mismo como Leviatán— están determinados y, por así decirlo, implicados en el método. Sin embargo, como este método fue aplicado sólo con posterioridad a la fundación de la nueva física por parte de Galileo y sólo a imitación de ella, los logros de Hobbes, desde este punto de vista, y por más importantes que puedan ser, son de todas maneras de segundo orden —secundarios en comparación con la fundación de la nueva ciencia por parte de Galileo y Descartes—.

La importancia universal de la filosofía política de Hobbes no puede sino permanecer desconocida mientras se considere que el método —de acuerdo con sus propias afirmaciones— es el rasgo fundamental de su política. Ahora bien, es evidente que el método no es su única característica, ni siquiera la más importante. Precisamente sobre la base de los supuestos del método “resolutivo-compositivo” —y de ningún modo sobre la base del método “genético” de Aristóteles—, la pregunta por la intención y la cualidad de la voluntad individual, de la voluntad humana en el estado de naturaleza, se torna decisiva para el desarrollo concreto de la idea del Estado. Y la respuesta a esta pregunta decisiva no puede prefigurarse inequívocamente a partir del método. Como la polémica de Rousseau con Hobbes lo muestra de modo suficiente, permanece allí la oposición entre las afirmaciones de que el hombre es bueno por naturaleza (más precisamente, inocente) y de que es malo por naturaleza (rapaz). La adopción por parte de Hobbes de esta última concepción, sin la cual su filosofía política perdería su carácter distintivo, debe tener entonces un origen diferente que el método y, en consecuencia, su filosofía política debe tener un origen más inmediato y concreto. ¿Dónde ha de buscarse este origen, no el del método o de la forma, sino el del contenido de la filosofía política de Hobbes?

A esta pregunta, la investigación ha dado hasta el momento dos respuestas diferentes. La respuesta obvia, que se nos impone por la estructura misma de su filosofía política, es que Hobbes llegó a la definición concreta de la intención y la cualidad de la voluntad individual a partir de la psicología mecanicista, que en su sistema pre-

cede a la filosofía política. Esta psicología aporta, como dato negativo, el rechazo de la libertad de la voluntad y, como dato positivo, la afirmación de que el hombre está determinado en todos los aspectos por sus impresiones sensibles y por sus reacciones automáticas a esas impresiones (sus deseos y pasiones) más que por la razón. Ahora bien, no es difícil comprobar que esta psicología no es en modo alguno el supuesto necesario de la filosofía política de Hobbes. Las teorías características de Hobbes —la negación de que el “altruismo” sea natural, las tesis sobre la naturaleza rapaz del hombre, la guerra de todos contra todos como condición natural de la humanidad, la impotencia esencial de la razón— pueden también sostenerse sobre la base de supuestos indeterministas. Además, esta visión “pesimista” de la naturaleza humana se evidencia en Hobbes antes de que haya tenido, o pudiera haber tenido, la mínima concepción de una psicología mecanicista. Estas consideraciones, así como otras similares, llevaron a Dilthey a buscar el origen del contenido de la filosofía política de Hobbes en la tradición y no en la psicología científica moderna. Según Dilthey, la ciencia moderna decidió sólo “la forma que adquirió entonces la antropología (para Hobbes entre otros), mientras que en lo que respecta a los contenidos tenía su punto de apoyo en las descripciones, clasificaciones y explicaciones de la época pasada”.³ Posteriormente, Dilthey rastreó este material hasta las fuentes de la Antigüedad clásica. Concedió particular importancia a la prueba de que, en lo que toca a la parte fundamental de su filosofía política, la teoría de las pasiones, Hobbes debe mucho a la Stoa.⁴ No podemos discutir aquí en detalle el análisis de fuentes efectuado por Dilthey. No obstante, una cuestión debe ser planteada: Dilthey se basa en la teoría de las pasiones de *De homine*, la cual, efectivamente, recibió influencias de la Stoa.

³ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 452 [trad. esp. (parcial): *Obras de Wilhelm Dilthey*, 10 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1963].

⁴ *Ibid.*, pp. 293 y ss.

No hace mención de la teoría de las pasiones tal como fue desarrollada en *The Elements of Law*; esta teoría en modo alguno delata influencia estoica y, además, fue mucho más elaborada en sus detalles que el pasaje correspondiente de *De homine*. Debe señalarse, por una cuestión de principios, que Dilthey nunca investigó si las teorías tradicionales que reaparecen en los escritos de Hobbes son verdaderamente elementos esenciales de su filosofía política o si son más bien simples residuos de una tradición a la que Hobbes había rechazado en lo principal, pero de la cual no siempre fue capaz de liberarse y a la que nunca pudo abandonar completamente. Dilthey no se formuló nunca esta pregunta porque no tomó con la debida seriedad la oposición expresa y sistemática de Hobbes a la tradición en su conjunto, incluyendo el estoicismo y el epicureísmo. Si hubiera comparado el material de la filosofía política de Hobbes con el material de la filosofía política tradicional —la investigación de fuentes que comenzó es la base, pero sólo la base, de una comparación semejante—, habría percibido que las tesis y los conceptos tradicionales adquieren un sentido enteramente no tradicional en la obra de Hobbes.⁵ Para retomar el ejemplo ya citado, la concepción estoica de la pasión debe modificarse profundamente cuando se la apropia un filósofo que niega sistemáticamente la posibilidad de la *beatitudo*, y para quien lo contrario de la pasión no es ya un estado de reposo.

⁵ Con total independencia de Dilthey, y en cierto modo oponiéndose a él, J. Laird (*Hobbes*, Londres, 1934) ha investigado recientemente la relación de la filosofía política de Hobbes con la tradición. Afirma que Hobbes, quien introduce la nueva doctrina mecanicista en la metafísica, aunque por medio de una "técnica" medieval, es completamente medieval en su ética y su política (p. 57). Para Laird, la diferencia esencial entre Hobbes y sus precursores medievales reside, por consiguiente, en "el vigor lógico y crueldad" de aquél (p. 58), o en la demostración de las teorías tradicionales por los métodos y principios de la ciencia moderna (cf. pp. 90 y 181). A esta propuesta se le debe plantear la misma objeción que antes formulamos a Dilthey.

Si la importancia de Hobbes ha de ser debidamente reconocida y comprendida, la condición necesaria es, entonces, que se capte la diferencia fundamental entre, por un lado, el "material" de la filosofía política de Hobbes, es decir, la actitud moral característica que determina su modo de pensar, y, por el otro, las actitudes clásica y cristiana. La actitud moral que subyace en la filosofía política de Hobbes es independiente de los fundamentos de la ciencia moderna y, al menos en ese sentido, es "precientífica". Uno se inclina a pensar que constituye el estrato más profundo de la mentalidad moderna. Esta mentalidad encontró su expresión más completa y sincera en la filosofía política de Hobbes. Pues desde el comienzo mismo había sido ocultada por las tradiciones clásica y cristiana; pero, hablando en general, en un grado mayor antes de Hobbes que después de él; después de Hobbes fue ocultada particularmente por la psicología mecanicista —a la que él mismo había abierto la puerta— y finalmente por la sociología. Hobbes, sin embargo, filosofó en el momento fecundo en que las tradiciones clásica y teológica habían sido sacudidas y la tradición de la ciencia moderna aún no se había desarrollado ni establecido. En ese lapso fue él y sólo él quien formuló la pregunta fundamental por la vida justa del hombre y el ordenamiento justo de la sociedad. Este momento fue decisivo para la era venidera en su conjunto; en él se estableció el fundamento sobre el que descansa enteramente el desarrollo moderno de la filosofía política, y constituye el punto del que debe partir todo intento de comprensión exhaustiva del pensamiento moderno. Este fundamento nunca ha sido tan visible como entonces. La estructura que Hobbes, llevado por la inspiración de aquel momento, comenzó a construir ocultó el fundamento mientras la estructura se mantuvo, es decir, mientras se creyó en su estabilidad.

II. EL FUNDAMENTO MORAL

LA FILOSOFÍA POLÍTICA, en tanto rama del conocimiento que consiste, por un lado, en la filosofía moral y, por el otro, en la política en sentido estricto,¹ fue tratada sistemáticamente por Hobbes en tres ocasiones: en *The Elements of Law* (1640), en la segunda y la tercera partes de los *Elementa philosophiae* (sección II, *De homine*, 1658; sección III, *De cive*, 1642), y en el *Leviathan* (1651). En las tres presentaciones, la filosofía política se basa, en cuanto a método y contenido, en la ciencia natural. El método es el "resolutivo-compositivo" de Galileo. El material es provisto por la explicación mecanicista de las pasiones y, previamente, de la percepción sensible. Por consiguiente, es comprensible que casi todos los que escribieron sobre Hobbes hayan interpretado su filosofía política como dependiente de la ciencia natural, tanto en lo que toca al contenido como al método. Esta interpretación, que a primera vista parece ser el mero reconocimiento de un hecho evidente, se revela como extremadamente cuestionable luego de un examen más detenido.

El intento de desarrollar, por medio del método científico, la filosofía política como una parte o anexo de la ciencia natural es permanentemente cuestionado en la obra de Hobbes, puesto que él era consciente de las diferencias fundamentales entre estas dos disciplinas en cuanto a su contenido y a su método. En esta conciencia se basa su convicción de que la filosofía política es esencialmente independiente de la ciencia natural. Fue, por tanto, capaz de escribir y publicar *De cive*, la tercera parte de su sistema,

¹ *De corpore*, cap. 1, art. 9; *De homine*, epíst. ded.

muchos años antes que las dos partes que le precedían en el orden sistemático. Como justificación de la publicación prematura de este libro, dice expresamente en el prefacio: "factum est ut quae ordine ultima (pars) esset, tempore tamen prior prodierit; praesertim cum eam principiis propriis experienciâ cognitis innixam, praecedentibus indigere non viderem".² La filosofía política es independiente de la ciencia natural porque sus principios no son tomados de ésta, ni, de hecho, de ciencia alguna, sino que son provistos por la experiencia que cada uno tiene de sí mismo o, para ser más precisos, son descubiertos por los esfuerzos del conocimiento de sí y el examen de sí de cada uno.³ Como consecuencia de esto, la evidencia de la filosofía política es de una clase muy diferente de la evidencia de la ciencia natural. Por un lado, es mucho más fácil de comprender: su temática y sus conceptos no son tan extraños para el hombre promedio como lo son los de la matemática, que constituye el fundamento de la ciencia natural.⁴ Por otro lado, "la política es el estudio más difícil de los dos"; en virtud de sus pasiones, los hombres oscurecen el conocimiento, claro y simple en sí mismo, de las normas que promueve la filosofía política. Más aun, el objeto específico de la filosofía política es el hombre con sus pasiones y su egoísmo, y este hombre se opone, mediante todo tipo de hipocresías, al conocimiento de sí sobre el que descansa la prueba de aquellas normas.⁵

De acuerdo con Hobbes, la filosofía política no sólo es independiente de la ciencia natural, sino que tanto la una como la otra son los componentes esenciales del conocimiento humano. El cuerpo del conocimiento en su conjunto se divide en, por un lado, ciencia

² Se sigue de la dedicatoria de *De homine* que lo que se dice en el prefacio de *De cive* sobre la política en sentido estricto vale también para la otra parte de la filosofía política, la filosofía moral.

³ *De corpore*, cap. 6, art. 7; *Leviathan*, introducción.

⁴ *De homine*, epíst. ded.; *Leviathan*, cap. 31, p. 197 y conclusión, p. 385.

⁵ *Leviathan*, cap. 30 (pp. 180 y 187) e introducción; *The Elements of Law*, epíst. ded.; *English Works*, vol. VII, p. 399.

natural y, por el otro, filosofía política.⁶ Toda clasificación del conocimiento se basa en una clasificación de lo existente.⁷ La clasificación hobbesiana de las ciencias se basa en una división de las cosas existentes en cosas naturales y artificiales.⁸ Pero esta clasificación no se corresponde completamente con su intención, pues la mayor parte de las cosas que son producto del arte, especialmente todas las máquinas, son objeto de la ciencia natural.⁹ No son tanto las cosas producidas artificialmente las que se diferencian fundamentalmente de la totalidad de las cosas naturales, sino la producción, la actividad humana misma, esto es, el hombre como ser esencialmente productivo, especialmente como el ser que por medio de su arte produce a partir de su propia naturaleza al ciudadano o al Estado, el que, al obrar sobre sí mismo, hace de sí mismo un ciudadano. En la medida en que el hombre obra sobre sí mismo, influenciando y cambiando su naturaleza, y se convierte en un ciudadano —una parte del ser artificial denominado Estado— no es el mismo un ser natural: “Homō ... non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est (ut ita loquar) corporis politici pars”.¹⁰ Las “costumbres de los hombres” son algo distinto de las “causas

⁶ La fuente inmediata para esta clasificación bien puede ser Mario Nizolio, *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, Parma, 1533, libro 3, caps. 3-4.

⁷ *De cive*, epíst. ded.

⁸ *De corpore*, cap. 1, art. 9; *De homine*, epíst. ded.; *Leviathan*, introducción.

⁹ *De corpore*, cap. 1, art. 7; *De cive*, epíst. ded.; *Leviathan*, introducción y cap. 9.

¹⁰ *De homine*, epíst. ded.

* En transcripciones como esta hemos respetado a lo largo del libro las formas que Leo Strauss utiliza para su propia intervención sobre el texto de la cita (paréntesis, puntos suspensivos, etc.), apartándonos de la norma corriente que recomienda el uso de corchetes para indicar omisiones en el texto o intervenciones del autor. Este criterio intentó por un lado mantener intacto un gesto straussiano característico que ha sido remarcado por la literatura crítica posterior, evitando a la par la decisión a ciegas sobre el origen de la omisión o la intervención en fuentes de muy difícil cotejo, en casos de autores que no son el mismo Hobbes. Hemos reservado, entonces, el uso de corchetes para nuestras propias intervenciones sobre el texto. [N. de T.]

naturales".¹¹ La clasificación esencial de las cosas existentes que subyace de hecho en la clasificación hobbesiana de las ciencias establece una división entre, por un lado, la naturaleza y, por el otro, el hombre como ser productivo y activo.¹²

La pregunta de si Hobbes comprendió la filosofía política como una parte o un anexo de la ciencia natural o como una rama de conocimiento completamente independiente o, en otras palabras, el problema de si su filosofía política intenta ser naturalista o antropológica, no afecta entonces únicamente al método sino, sobre todo, al contenido. Para la cuestión, la relevancia de la contraposición entre filosofía política naturalista y antropológica se pone en evidencia cuando uno percibe que esta contraposición es sólo la forma abstracta de una contraposición concreta en la interpretación y el juicio sobre la naturaleza humana, la cual aparece a lo largo de toda la obra hobbesiana. Él no eliminó ninguna de estas dos contradicciones.

Hobbes resumió su teoría de la naturaleza humana, en la medida en que sustenta su filosofía política, en los "dos postulados más ciertos acerca de la naturaleza humana". El primer postulado es el del "apetito natural", "qua quisque rerum communium usum postulat sibi proprium".¹³ A consecuencia de la explicación científica, este apetito es concebido como si tuviera sus raíces en la sensualidad del hombre, en su naturaleza animal. El hombre es un animal como todos los animales, un ser que percibe, constantemente expuesto a una multiplicidad de impresiones que automáticamente dan lugar a deseos y aversiones, de modo que su vida, como la de los otros animales, es movimiento constante. Hay, sin embargo, una diferencia importante: la diferencia específica entre el hombre y los demás animales es la razón. El hombre, por tanto, no está tan

¹¹ *English Works*, vol. IV, p. 445; cf. *Leviathan*, cap. 37, p. 238.

¹² *The Elements of Law*, epíst. ded.; *Leviathan*, cap. 9; *De corpore*, cap. 1, art. 9; *De cive*, epíst. ded.

¹³ *De cive*, epíst. ded.

a merced de las impresiones sensibles momentáneas como lo están los animales, puede prever el futuro mucho mejor que ellos; por este mismo motivo no sólo experimenta como los demás animales el hambre del momento, sino también el hambre del futuro y es, por consiguiente, el más depredador, el más astuto, el más fuerte y el más peligroso de los animales.¹⁴ El apetito humano, entonces, no es en sí mismo diferente del apetito animal, sino únicamente por el hecho de que en el caso del hombre el apetito tiene a su servicio a la razón. Esta concepción del apetito humano, que parece a primera vista la concepción específicamente hobbesiana, es contradicha, sin embargo, en los escritos de Hobbes por su repetida y enfática afirmación de que el apetito humano es infinito en sí mismo y no como resultado del número infinito de impresiones externas.¹⁵ Si éste es el caso, entonces el apetito humano se distingue esencialmente del apetito animal en que el último no es sino una reacción frente a impresiones externas y, por tanto, que el animal desea únicamente objetos en sí finitos, mientras que el hombre desea espontáneamente de modo infinito. No cabe duda de que sólo esta última concepción del apetito humano se corresponde con la intención de la filosofía política de Hobbes.

Las dos concepciones del apetito humano no sólo difieren en sustancia, como concepciones mecanicista y vitalista; difieren también en cuanto al método. La concepción mecanicista se basa en la explicación mecanicista de la percepción y, a través de ella, en la teoría general del movimiento; por otra parte, la concepción

¹⁴ *De homine*, cap. 10, art. 3.

¹⁵ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 7, § 7; *Leviathan*, cap. 11, p. 49; *De homine*, cap. 11, art. 15. En estos tres pasajes Hobbes fundamenta la afirmación de que la vida es apetito ilimitado de modo mecanicista, bajo el supuesto de que el apetito es sólo una consecuencia automática de la percepción; pero también bajo el supuesto incompatible de que el apetito es esencialmente espontáneo. Un examen más detenido revela que el argumento mecanicista no constituye una prueba suficiente de la afirmación, y que, por consiguiente, es posible que no deba al argumento mecanicista la evidencia que tenía para Hobbes.

aparentemente vitalista no se basa en una teoría científica general, sino en una comprensión de la naturaleza humana, profundizada y corroborada por el conocimiento de sí y el examen de sí. A pesar de la oposición entre contenido y método, las dos concepciones del apetito humano tienen, sin embargo —bajo la superficie—, algo en común, lo cual nos permite caracterizarlas como naturalistas.

La expresión más clara y acabada de la concepción naturalista del apetito humano es la afirmación de que el hombre desea el poder y siempre un poder mayor, espontánea y continuamente, en un único flujo de apetito, y no en virtud de la sumatoria de innumerables deseos aislados provocados por innumerables percepciones aisladas: “en primer lugar, señalo como inclinación general de la humanidad entera, un deseo perpetuo e inquieto de poder y más poder, que cesa solamente con la muerte.”¹⁶ Pero esta proposición, en apariencia perfectamente clara, es fundamentalmente equívoca, pues el afán ilimitado de poder es en sí mismo equívoco. Hobbes continúa: “Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un deleite más intenso que el que ya ha alcanzado; o que no pueda contentarse con un poder moderado; sino que no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien de que dispone actualmente sin adquirir otros nuevos”. El afán de poder, entonces, puede ser tanto racional como irracional. Solamente el afán irracional de poder, que se encuentra más frecuentemente que el afán racional, ha de ser tomado como el apetito natural humano. Pues el afán racional de poder descansa en una reflexión ya racional y, por este mismo motivo, no es natural, es decir, no es innato, no existe de modo previo a la totalidad de las motivaciones externas, a toda experien-

¹⁶ *Leviathan*, cap. 11, p. 49.

* Hemos traducido las citas de Hobbes directamente de las transcripciones realizadas por Strauss (también en inglés en la versión alemana). Las versiones existentes en español han sido tomadas como referencia, aunque no las hemos seguido en todos los casos. Cuando nos pareció conveniente, hemos optado por nuestra propia traducción. [N. de T.]

cia y educación.¹⁷ El único afán natural de poder, y por tanto el apetito natural humano, es descrito por Hobbes de la siguiente manera: “desde su mismo nacimiento, y naturalmente, los hombres pelean por todo lo que codician, y si pudieran, harían que todo el mundo les temiera y obedeciera”.¹⁸ Que el niño “desea” esta cosa particular que está viendo y no otra, de cuya existencia no está al tanto, es algo que depende de las impresiones del exterior y, por tanto, de la percepción; pero que él “haría que todo el mundo ... (le) temiera y obedeciera” —que, con ocasión de un deseo particular que fue despertado y causado por la percepción sensible, “desea” el gobierno absoluto del mundo entero— no puede originarse en la impresión de las cosas percibidas, pues los animales que también perciben y desean no aspiran a la dominación absoluta. En el caso del hombre, el deseo animal es retomado y transformado por un deseo espontáneo, infinito y absoluto que emerge de las profundidades del hombre mismo.

Encontramos una definición más detallada del afán irracional de poder, el apetito natural del hombre en tanto hombre, en la siguiente diferenciación entre afán irracional, y por tanto inaceptable, de poder, y afán racional, y por tanto aceptable:

puesto que, hay algunos que encuentran placer en la contemplación de su propio poder en los actos de conquista, que buscan más allá de lo que su seguridad requiere; si otros, que de otro modo estarían satisfechos de permanecer cómodamente dentro de sus modestos límites, no incrementarían su poder por medio de la invasión, no serían capaces, mirando únicamente a su defensa, de subsistir por mucho tiempo. Por consiguiente, tal aumento del dominio sobre los hombres, al ser necesario para la conservación de un hombre, debe estarle permitido.¹⁹

¹⁷ Para el concepto hobbesiano de “natural”, véase en especial *De cive*, cap. 1, art. 2, n. 1.

¹⁸ *English Works*, vol. VII, p. 73.

¹⁹ *Leviathan*, cap. 13, p. 64.

Aquí se pone de manifiesto que el afán racional y aceptable de poder es en sí mismo finito. El hombre guiado por éste permanecería “dentro de sus modestos límites”, “se contentaría con un poder moderado”. Solamente el afán inaceptable, irracional y lujurioso de poder es infinito. Ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción, sino la vanidad.

En cuatro argumentos distintos, Hobbes no se cansa de designar la diferencia característica entre el hombre y el animal como afán de honor y rangos honoríficos, de preeminencia sobre los otros y reconocimiento de esta preeminencia por los otros, como ambición, orgullo y pasión por la fama.²⁰ Puesto que el apetito natural del hombre no es otra cosa que afán de preeminencia sobre los otros y reconocimiento de esta preeminencia por los otros, las particularidades del apetito natural, las pasiones, no son otra cosa que maneras particulares de afanarse por la preeminencia y el reconocimiento: “toda la dicha y la aflicción de la mente (consisten) en una disputa por la preeminencia respecto de aquellos con quienes se comparan”.²¹ Y como “tener pasiones, por lo que fuere, más fuertes y más violentas que las que ordinariamente se ve en los otros, es lo que los hombres llaman locura”, la locura tiene que revelar con especial claridad la naturaleza de las pasiones. Hablando de la causa de la locura, Hobbes dice: “la pasión cuya violencia, o continuidad, produce la locura, es o bien una gran vanagloria, que comúnmente se llama orgullo y engrimiento, o bien un gran abatimiento del ánimo”.²² Todas las pasiones y todas las formas de la locura son

²⁰ *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 5; *De cive*, cap. 5, art. 5; *Leviathan*, cap. 17, pp. 88-89.

²¹ *The Elements of Law*, parte II, cap. 8, § 3; cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 8, § 8, y cap. 9; también *De cive*, cap. 1, art. 2.

²² *Leviathan*, cap. 8, p. 36; cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 10, §§ 9-11.

modificaciones del engrعيمiento o de un sentimiento de inferioridad o, en principio, del afán de preeminencia y reconocimiento de esta preeminencia. De acuerdo con la concepción hobbesiana, la causa de este afán es el deseo del hombre de encontrar placer en él mismo al considerar su propia superioridad, su propia superioridad reconocida, esto es, en la vanidad.²³

Arribamos a la misma conclusión al analizar y comparar los argumentos con los que Hobbes, en las tres presentaciones de su filosofía política, demuestra su afirmación de que la guerra de todos contra todos se sigue necesariamente de la naturaleza humana misma. Todo hombre es, por este mismo motivo, el enemigo de los otros hombres, porque cada uno desea sobrepasar a los demás y, por lo tanto, los agrede. Las asombrosas discrepancias entre las tres presentaciones, las aún más asombrosas oscuridades, e incluso los defectos lógicos de las presentaciones individuales muestran que Hobbes no concluyó nunca las pruebas de su afirmación fundamental y, como lo demuestra un examen más detenido, no las concluyó simplemente porque no pudo decidirse a tomar de manera explícita como punto de partida la reducción del apetito natural humano a la vanidad. No podemos presentar aquí las pruebas de esta afirmación.²⁴ En cambio, quisiéramos recordar al lector un hecho que, si bien obvio, siempre ha sido, hasta donde sabemos, pasado por alto: el motivo que llevó a Hobbes a denominar *Leviathan* a su más detallada exposición de la filosofía política. Dice al final de la parte más importante de su obra:

hasta ahora he expuesto la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones lo han compelido a someterse al gobierno), junto con el gran poder de su gobernante, a quien comparé con el Leviatán, tomando

²³ "Gloria ... sive bene opinari de se ipso" (*De cive*, cap. 1, art. 2); cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 1; *De cive*, cap. 4, art. 9; *De homine*, cap. 12, art. 6. Cf. infra, pp. 183-184 y 186, n. 20.

²⁴ Esperamos presentar estas pruebas en un futuro cercano, dentro del marco de una exposición de la filosofía política de Hobbes.

esta comparación de los dos últimos versículos del capítulo 41 de Job, cuando Dios, habiendo presentado el gran poder de Leviatán, le denomina rey de los *orgullosos*.²⁵

No es el poder imponente como tal lo que constituye el *tertium comparationis* entre Leviatán y el Estado, sino el poder imponente que sojuzga a los orgullosos. El Estado se equipara con el Leviatán debido a que él, y sólo él, es el “rey de todas las criaturas soberbias”. Sólo el Estado es capaz de contener el orgullo de modo duradero; de hecho, no tendría ninguna *raison d'être* si el apetito natural del hombre no fuera orgullo, ambición y vanidad. Es con este criterio que Hobbes llama a su libro *Leviathan* como “*Justitiae mensura, atque ambitionis elenchus*”.²⁶

¿Por qué no pudo Hobbes decidirse a tomar inequívocamente la concepción que estima realmente decisiva, que el apetito natural del hombre es la vanidad, como fundamento de su filosofía política? Si esta concepción del apetito natural es correcta, si el hombre por naturaleza encuentra su placer al triunfar sobre todos los demás, entonces el hombre es malo por naturaleza. Pero Hobbes no se atrevió a mantener esta consecuencia, o presupuesto, de su teoría. Por este motivo, en la presentación definitiva (en *Leviathan*) de la enumeración de las causas que llevan a la guerra de todos contra todos, coloca la vanidad al final.²⁷ Que la razón que movió a Hobbes fue la antedicha se pone en evidencia en un pasaje del prefacio a *De cive*. Se había planteado la objeción de que, según la teoría de Hobbes, el hombre es malo por naturaleza. Hobbes responde:

La medida de la justicia y de la llana ambición

²⁵ *Leviathan*, cap. 28, *in fine*.

²⁶ *Opera latina*, vol. I, p. XCIV.

²⁷ Comparar el orden diferente del argumento en, por un lado, *Leviathan*, cap. 13, pp. 63-64 y, por el otro, *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, §§ 3-5, y *De cive*, cap. I, art. 4-6. Cf. *infra*, p. 227, n. 147.

Quamquam ... a natura, hoc est, ab ipsa nativitate, ex eo quod nascantur, *animalia* hoc habeant, ut statim omnia quae sibi placent, cupiant faciantque quantum possunt, ut quae impendent mala, aut metu fugiant, aut ira repellant, non tamen ob eam causam mala censi solent: nam affectus animi qui a natura *animali* proficiscuntur, mali non sunt ipsi, sed actiones inde provenientes ... confitendum est, posse homines a natura cupiditatem, metum, iram, caeterosque affectus habere *animales*, ut tamen mali facti a natura non sint.

Puesto que por naturaleza el hombre es animal, entonces, no es malo por naturaleza, sino que es inocente como los animales; por consiguiente, la vanidad no puede caracterizar su apetito natural. Es revelador que, en su defensa contra el reproche de que según su teoría el hombre es malo por naturaleza, Hobbes no haga mención de la vanidad. La vanidad natural desaparece en los *caeteros affectus*.²⁸ Tiene que desvanecerse en ellos, ser escondida por ellos, si es que la maldad humana ha de entenderse como la "maldad" inocente de los brutos. Al establecer los fundamentos de su filosofía política, Hobbes relega cada vez más la vanidad a un segundo plano en favor de la competencia inocente, el afán inocente de poder, o el apetito animal inocente, puesto que la definición del apetito natural del hombre en términos de vanidad es intencionadamente un juicio moral. Pero él no es más hábil que otros y tampoco puede hacernos olvidar que el hombre no es en realidad un animal inocente. Finalmente, no sólo se ve forzado a atribuir a los jueces la maldad que rechaza en

²⁸ Con un naturalismo consecuente, Hobbes procura derivar la vanidad a partir de la naturaleza animal (cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 8, §§ 3-5, y *Leviathan*, cap. 10). Puede, por tanto, concluir la descripción de los placeres sociales —que, según su exposición, no son más que los placeres de la vanidad— con las siguientes palabras: "Atque hae verae sunt deliciae societatis, ad quas naturā, id est, ab affectibus omni animanti insitis ferimur..." (*De cive*, cap. 1, art. 2). La comparación precisa entre la naturaleza humana y la animal, según la cual la vanidad nunca está presente en los animales, contradice esta indicación del carácter animal de la vanidad; cf. *De cive*, cap. 5, art. 5, y los pasajes paralelos en *The Elements of Law* y el *Leviathan*.

el caso de los culpables, los criminales,²⁹ sino que también revela, particularmente en la descripción misma del afán de poder, que la inocencia, la neutralidad y la indiferencia moral de este afán son meramente aparentes. El afán de poder, en tanto afán humano de poder, siempre es o bueno y aceptable, o malo e inaceptable. La aparente indiferencia moral proviene simple y solamente de la abstracción de la inevitable diferencia moral, que Hobbes mismo enfatiza inmediatamente. La filosofía política de Hobbes no descansa en la ilusión de una moralidad amoral, sino en una nueva moralidad o, para hablar de acuerdo con la intención de Hobbes, en una nueva fundamentación de la única moralidad eterna.

El segundo de los "dos postulados más ciertos acerca de la naturaleza humana" que Hobbes toma como fundamento de su filosofía política es, junto con el "postulado del apetito natural", el "postulado de la razón humana", "*qua quisque mortem violentam tanquam summum, naturae, malum studet evitare*". De acuerdo con una lógica naturalista, este postulado es reducido al principio de la autoconservación: **puesto que la conservación de la vida es la condición *sine qua non* de la satisfacción de cualquier apetito, constituye el "bien primordial"**.³⁰ Hobbes procura, como consecuencia lógica de este pensamiento, deducir el derecho natural, la ley natural, y todas

²⁹ "Parece que no se debe culpar al obispo por su censura de una cosa, sino por un pretexto y un aire de malicia y venganza contra aquél a quien inculpa ... nosotros culpamos tanto al fuego por incendiar ciudades, y al veneno por aniquilar hombres, como a los hombres mismos. Pues decimos que el fuego ha hecho daño, y el veneno ha matado a un hombre, del mismo modo que decimos que un hombre ha obrado injustamente; pero no procuramos vengarnos del fuego y del veneno, puesto que no podemos obligarlos a que nos pidan perdón, tal como obligaríamos a los hombres si nos hiciesen daño. Por tanto, la inculpación de uno y de otro, esto es, la pronunciación del daño y la mala acción ocasionados por ellos, es idéntica en ambos casos; pero la malicia del hombre tiene por objeto únicamente al hombre" (*English Works*, vol. V, pp. 53-54). Que el deseo de venganza brota de la vanidad es afirmado por Hobbes en *The Elements of Law*, parte I, cap. 16, § 10, y cap. 9, § 6.

³⁰ *De homine*, cap. 11, art. 6.

las virtudes —las cuatro virtudes cardinales platónicas— a partir del principio de la autoconservación.³¹

Es llamativo que Hobbes prefiera la expresión negativa “evitando la muerte” a la expresión positiva “conservando la vida”. No es difícil descubrir el motivo. Que la conservación de la vida es el bien primordial es afirmado por la razón y sólo por ella. Por otro lado, que la muerte es el mal primordial es afirmado por la pasión, la pasión del miedo a la muerte. Y como la razón en sí misma es impotente, el hombre no pensaría en la conservación de la vida como el bien primordial y más urgente si la pasión del miedo a la muerte no lo obligase a ello.³² Hay otra razón, estrechamente ligada con la anterior, que hace preferible la expresión negativa. Según Hobbes, la conservación de la vida es el bien *primordial*; un progreso sin obstáculos hacia metas cada vez más lejanas, un “prosperar continuo”; en una palabra, la felicidad es el bien *máximo*; pero no hay bien *supremo*, en el sentido de un bien en cuyo disfrute el espíritu pudiera hallar reposo.³³ Por otro lado, la muerte es el mal *primordial*, así como *máximo* y *supremo*.³⁴ Pues la muerte no sólo es la negación del bien primordial, sino también, por ello mismo, la negación de todo bien, incluido el bien máximo; y, al mismo tiempo, la muerte —en tanto es el *summum malum*, mientras que no hay *summum bonum*— es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente. Mientras que en el orden de los bienes no hay un límite real, y mientras que, además, el bien primordial y el máximo son completamente diferentes, el mal primordial, el máximo y el supremo son uno y el mismo; por consiguiente, sólo al considerar el mal se torna posible un límite al deseo, una orientación coherente de la vida humana. Es únicamente

³¹ Véase particularmente *De cive*, cap. 3, art. 32.

³² Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, § 6 con la epíst. ded. de esta obra.

³³ *De homine*, cap. 11, art. 15; *The Elements of Law*, parte I, cap. 7, § 7; *Leviathan*, cap. 6 (p. 30) y 11 *in princ.*

³⁴ *De homine*, cap. 11, art. 6; *De cive*, epíst. ded. y cap. 1, art. 7.

por la muerte que el hombre tiene un objetivo, puesto que sólo por la muerte tiene un objetivo imperioso —el objetivo que se le impone ante la perspectiva de la muerte—, el objetivo de evitar la muerte. Es por este motivo que Hobbes prefiere la expresión negativa “evitando la muerte” a la expresión positiva “conservando la vida”: porque sentimos la muerte y no la vida; porque tememos la muerte inmediata y directamente, mientras que deseamos la vida sólo porque la reflexión racional nos dice que es la condición de nuestra felicidad; porque tememos la muerte infinitamente más de lo que deseamos la vida.

Pero Hobbes, después de todo, no puede consentir en la afirmación de que la muerte es el mal primordial, máximo y supremo. Pues sabe que una vida miserable y atormentada puede ser un mal mayor que la muerte. Por consiguiente, el mal máximo y supremo no consiste en la muerte en sí misma, sino en una muerte angustiosa o, lo que aparentemente viene a significar lo mismo, una muerte violenta.³⁵ Pero si Hobbes hubiese considerado realmente que una muerte angustiosa es el mal máximo y supremo, habría atribuido a la medicina una importancia aun mayor que la que le atribuyeron Descartes³⁶ o Spinoza.³⁷ Tan lejos está esto de ser verdad, que de hecho Hobbes olvida la medicina: “Calamitates autem omnes, quae humana industria evitari possunt a bello oriuntur, praecipue vero a bello civili; hinc enim caedes, solitudo, inopiaque rerum omnium derivatu”.³⁸ No una muerte angustiosa en sí misma, sino la amena-

³⁵ *De homine*, cap. 11, art. 6; cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, § 6; *De cive*, epíst. ded.; cap. 3, art. 12, y cap. 6, art. 13.

³⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, in fine [trad. esp.: *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, 2004].

³⁷ Baruch Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, ed. Bruder, § 15 [trad. esp.: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1984].

³⁸ *De corpore*, cap. 1, art. 7. Además, debe señalarse que en casi todos los pasajes en los que Hobbes discurre sobre la utilidad de la ciencia natural no se hace mención de la medicina. Compárense los siguientes pasajes: *The Elements of Law*, parte 1, cap. 13, § 3; *De cive*, epíst. ded. y cap. 17, art. 12; *Leviathan*, cap. 13, pp. 64-65 y cap. 46, in princ.; *De corpore*, cap. 1, art. 7.

za de muerte violenta de un hombre a manos de otros hombres es lo único que Hobbes considera digno de mención. Cuando dice que una muerte violenta es el mal máximo, piensa exclusivamente en una muerte violenta a manos de otros hombres. El “postulado de la razón natural” expresa este pensamiento en la fórmula “(unusquisque) mortem *violentam* tanquam summum naturae malum studet evitare”.

No es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto,³⁹ de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado.⁴⁰ Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo.⁴¹ Según Hobbes, es este miedo a una muerte violenta, prerracional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz

³⁹ Hablando de las leyes de la naturaleza, Hobbes afirma: “(los dictados de la razón) no son sino teoremas, tendientes a la paz, y son *inciertos*, en tanto que no constituyen sino conclusiones de los hombres particulares, y por tanto no propiamente leyes”. *English Works*, vol. IV, p. 285. Cf. *De cive*, cap. 2, art. 1, n., y *Leviathan*, cap. 26 (p. 141).

⁴⁰ “Fertur enim unusquisque ad appetitum ejus quod sibi bonum, et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum. Non igitur absurdum neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque. ... Itaque Juris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur” (*De cive*, cap. 1, art. 7). Que la *necessitas* no ha de entenderse aquí en el sentido naturalista determinista lo muestran pasajes paralelos como los siguientes: “ustedes, que hacen un crimen tan abyecto de que un hombre se salve de muerte violenta, por una *forzada* sumisión a un usurpador, deberían haber considerado qué crimen era someterse *voluntariamente* al parlamento usurpador ... él (Hobbes) justificaba su sumisión por su anterior obediencia y actual *necesidad*” (*English Works*, vol. IV, pp. 423 y ss.).

⁴¹ *De cive*, cap. 1, arts. 2-3.

de todo el derecho y consiguientemente de toda moralidad. De este punto extrajo todas sus conclusiones lógicas: negó finalmente el valor moral de todas las virtudes que no contribuyesen a la conformación del Estado, la consolidación de la paz, la protección de los hombres frente a una muerte violenta o, dicho con más precisión, de todas las virtudes que no se originasen en el miedo a una muerte violenta: "Sunt enim tum fortitudo, tum prudentia, vis animi potius quam bonitas morum; et temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis ... quam virtus moralis".⁴²

La oposición con que comienza la filosofía política de Hobbes es, entonces, la oposición entre, por un lado, la vanidad como raíz del apetito natural y, por el otro, el miedo a una muerte violenta como la pasión que hace racional al hombre. Dicho con más precisión, dado que Hobbes reduce el apetito natural del hombre a la vanidad, no puede sino reconocer el miedo a una muerte violenta —no el miedo a una muerte dolorosa, ni tampoco el afán de autoconservación— como principio de la moralidad. Pues, si el apetito natural del hombre es la vanidad, esto significa que por naturaleza el hombre se afana por superar a todos sus compañeros y ver su superioridad reconocida por todos los otros, de modo de encontrar placer en sí mismo; así, desea naturalmente que el mundo en su conjunto le tema y obedezca. El triunfo cada vez mayor sobre los

⁴² *De homine*, cap. 13, art. 9. En *De cive*, cap. 3, art. 32, Hobbes aún reconocía las virtudes cardinales platónicas; en *Leviathan*, cap. 15 (p. 81), menciona sólo la temperancia junto a la justicia. Además, debe señalarse que en *Leviathan*, cap. 6 (p. 26), la valentía es caracterizada como una pasión, y que ya en *The Elements of Law* (parte 1, cap. 17, § 14) se traza una clara distinción entre, por un lado, la justicia, la equidad, la gratitud, la temperancia y la prudencia, que son siempre virtudes, y, por el otro, la valentía, la liberalidad, etc., que pueden ser virtudes, pero además vicios. Véanse también, más adelante, pp. 81-82 y 159-162. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, arts. "Vertu" y "Fausseté des vertus humaines" [trad. esp.: *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1976], e Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, primera sección (los párrafos iniciales) [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948].

otros –esto, y no el poder siempre creciente, aunque racionalmente creciente– es el objeto y la felicidad del hombre natural: “la felicidad consiste en superar continuamente al prójimo”. La vida del hombre puede compararse con una carrera: “pero debemos suponer que esta carrera no tiene otra meta, otro premio, que ser el primero”.⁴³ Absorto en la carrera en pos de la alegría del triunfo, el hombre no puede ser consciente de su dependencia respecto al insignificante bien primordial, la conservación de la vida; al no reconocer sus necesidades corporales, el hombre experimenta únicamente las dichas y los dolores de la mente, esto es, dichas y dolores imaginarios. Mientras que está de acuerdo con la razón “si quis omnem operam det, ut a morte et doloribus proprium corpus et membra defendat conservetque”, pertenece a la esencia del apetito irracional natural el que “omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est ... quod quis habeat, quibuscum conferens se possit magnifice sentire de se ipso”.⁴⁴ Viviendo en el mundo de su imaginación, el hombre no necesita hacer nada para convencerse de su superioridad respecto de los demás, sino que simplemente construye sus hazañas para sí mismo; en este mundo, en el cual de hecho “el mundo entero le obedece”, todo se lleva a cabo conforme a sus deseos.⁴⁵ Sólo puede despertar de este mundo de ensueños y volver en sí cuando siente en su propia persona –por medio del daño corporal– la resistencia del mundo real. El hombre se torna razonable por *damnorum experientia*.⁴⁶ Pero si la experiencia de la herida le ha de mostrar no sólo el límite de sus poderes físicos, de los cuales no se cuida demasiado, sino también los límites de su perspicacia e

⁴³ *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 21.

⁴⁴ *De cive*, cap. 1, arts. 5 y 7. Cf. también *De cive*, cap. 1, art. 2, así como la antítesis entre “daño corporal” y “daño fantástico” (el último = vanidad mortificadora) en *Leviathan*, cap. 27, p. 159.

⁴⁵ Véase la descripción de la vanagloria en *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 1, y *Leviathan*, cap. 6, p. 27.

⁴⁶ *De cive*, prefacio.

inteligencia –y a él le interesa primordialmente la superioridad de su inteligencia–,⁴⁷ la herida tiene que ser imprevista. “Los hombres no tienen otros medios para reconocer sus propias tinieblas que razonar sobre las desgracias imprevistas que les acontecen en sus caminos.”⁴⁸ Este conocimiento de sí es suscitado especialmente por la percepción imprevista del mal máximo y supremo, la muerte. Puesto que el hombre vive por naturaleza en el sueño de la alegría del triunfo, de un bien fastuoso, imponente y aparente, necesita un poder no menos imponente para que lo despierte de su sueño: este poder imponente es la majestuosidad imperativa de la muerte.

La condición ideal para el conocimiento de sí es, por tanto, un peligro mortal imprevisto. ¿Cómo y por qué adquiere esta experiencia el vanidoso hombre natural? Únicamente por la respuesta a esta pregunta se capta el motivo real que llevó a Hobbes a reconocer el origen de la moralidad no en el miedo a la muerte misma, sino en el miedo a una muerte violenta. El hombre vanidoso, que en su imaginación se cree superior a los demás, no puede convencerse a sí mismo de la corrección de su valoración de sí mismo; necesita que los demás reconozcan su superioridad. Consiguientemente, da un paso fuera de su mundo imaginario. Efectúa su reivindicación de superioridad y reconocimiento de su superioridad: “omnia licere sibi solivult, et prae caeteris honorem sibi arrogat”. Ahora bien, o los demás toman su reivindicación en serio y se sienten desairados, o no toman su reivindicación en serio y él mismo se siente desairado. En cualquier caso, la formulación de la reivindicación conduce al rechazo. Pero ser desairado es la mayor *animi molestia*, y del sentimiento de ser desairado surge la mayor voluntad de herir.⁴⁹ El desairado anhela venganza. Para vengarse ataca al otro, sin importarle si al hacerlo

⁴⁷ En *De cive*, cap. 1, art. 5, la vanidad se caracteriza sin rodeos como “Comparatio ingeniorum”. Cf. también *Leviathan*, cap. 13, p. 63.

⁴⁸ *Leviathan*, cap. 44, p. 331.

⁴⁹ *De cive*, cap. 1, arts. 4-5; *Leviathan*, cap. 13, p. 64. Cf. también *Opera latina*, vol. IV, p. 195.

pierde la vida.⁵⁰ Sin preocuparse por la conservación de su propia vida, él desea, sin embargo, por sobre todo que el otro permanezca con vida; pues “la venganza no tiene como objetivo la muerte, sino el cautiverio y el sometimiento de un enemigo ... la venganza tiene como objetivo el triunfo, que no es tal sobre un muerto”.⁵¹ La lucha que estalla entonces —en la cual, según la opinión de ambos contendientes, el objetivo no es el asesinato sino el sometimiento del otro— se torna forzosamente grave, puesto que es una lucha entre cuerpos, una lucha real. Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o, más precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo,⁵² y transforma el deseo de venganza en odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte.⁵³ La lucha por la preeminencia sobre “pequeñeces” se ha transformado en una lucha de vida ó muerte. De esta manera, el hombre natural se encuentra imprevistamente frente al peligro de muerte; llega a conocer así por primera vez este mal primordial, máximo y supremo, a reconocer la muerte como el mal máximo y supremo en el momento de ser irresistiblemente conducido a retroceder ante la muerte para luchar por su vida.

Sólo por un momento puede librarse del peligro de muerte matando a su enemigo; puesto que todo hombre es su enemigo, tras el

⁵⁰ “Todos los signos de odio y desprecio que nos mostramos los unos a los otros provocan en el más alto grado la pelea y la batalla (en la medida en que la vida misma, con la condición de un desdén perdurable, no es considerada digna de ser disfrutada...)” (*The Elements of Law*, parte 1, cap. 16, § 11. Cf. *De cive*, cap. 3, art. 12).

⁵¹ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 6.

⁵² “Ira ... oritur quidem saepissime ab opinione contemptus ... Iram ... metus temperat” (*De homine*, cap. 12, art. 4).

⁵³ “Matar es el objetivo de los que odian, para disipar sus miedos” (*The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 6).

asesinato del primer enemigo él se encuentra “nuevamente bajo amenaza similar de otro”,⁵⁴ de hecho, de todos los demás. El asesinato del enemigo es entonces la consecuencia menos previsora del retroceso ante la muerte. Para salvaguardar su vida, no sólo por el momento, sino a largo plazo, el hombre necesita compañeros con cuya ayuda pueda defender exitosamente su vida enfrentado a los demás. Los compañeros se pueden adquirir de dos maneras: por la fuerza o por acuerdo.⁵⁵ La primera manera supone menos previsión que la segunda; está de algún modo a medio camino entre el asesinato del enemigo y el acuerdo con él; pero por este mismo motivo es más “natural”, más acorde con la naturaleza humana que la segunda.

El miedo por la propia vida, que se apodera del hombre en su lucha por el triunfo, modera e incluso anula la voluntad de triunfo, y lo pone a punto de rendirse, para otorgar el triunfo a su enemigo, de modo de salvar su propia vida. Pero entonces su enemigo, que ha alcanzado su objetivo, esto es, la salvaguarda del reconocimiento de su superioridad y de su honor, no puede, por razones de honor, tomar su vida; pues

nada sino el miedo puede justificar el arrebató de la vida de otro. Y puesto que el miedo no puede hacerse manifiesto sino por una acción deshonrosa que delata la conciencia de la propia debilidad, todos los hombres en los cuales ha predominado la pasión de la valentía o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad. ... En una palabra, por tanto, la única ley de las acciones en la guerra es el honor.⁵⁶

Surge entonces la relación de señor y siervo. El vencedor que ha salvaguardado su honor se convierte en el señor. El vencido, quien

⁵⁴ *Leviathan*, cap. 13, p. 63.

⁵⁵ *De cive*, cap. 1, arts. 13-14.

⁵⁶ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 19, § 2. Cf. *De cive*, cap. 5, art. 2, y *Leviathan*, cap. 17, p. 87.

“se sometió ... por miedo a la muerte”, quien admite su debilidad y con ello ha perdido su honor, se convierte en el siervo.⁵⁷ El dominio del señor sobre el siervo —dominio despótico— es una forma del Estado natural;⁵⁸ y, como la otra forma del Estado natural, el patriarcado, es interpretada por Hobbes en completo acuerdo con la pauta del gobierno despótico, podemos incluso decir que el gobierno despótico es el Estado natural.

El Estado artificial, que en tanto tal es más perfecto, surge cuando los dos contendientes son presa del temor por sus vidas,⁵⁹ superan la vanidad y la vergüenza de confesar su miedo y reconocen como su enemigo real no al rival, sino “a aquel terrible enemigo de la naturaleza, la muerte”,⁶⁰ la cual, en tanto enemigo común, los fuerza a un mutuo entendimiento, confianza y unión, y les procura entonces la posibilidad de culminar, en la fundación del Estado, con el propósito de proporcionar salvaguardas por el período más largo posible contra el enemigo común. Y mientras que en la imprevista lucha de vida o muerte, en la cual la vanidad encalla, se muestra la futilidad de la vanidad, en la concordia de la vida, y de la vida en común, a la cual su miedo prerracional a la muerte los conduce, se revela que el miedo a la muerte es apropiado a la condición humana y que es “racional”. Se muestra, incluso, que sólo sobre la base del miedo a la muerte la vida alcanza la concordia y que el miedo a la muerte es el único “postulado de la razón natural”.

Por consiguiente, existe una íntima relación entre los dos “postulados de la naturaleza humana” en los cuales Hobbes basa su filosofía política. Librada a sí misma, la vanidad conduce forzosamente a un combate mortal, y puesto que “todo hombre procura que

⁵⁷ *The Elements of Law*, parte II, cap. 3, § 2; *De cive*, cap. 8, art. 1; *Leviathan*, cap. 20, p. 206.

⁵⁸ *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 11; *De cive*, cap. 5, art. 12; *Leviathan*, cap. 17, *in fine*.

⁵⁹ “los hombres que eligen su soberano lo hacen por miedo recíproco, y no por miedo a aquel a quien instituyen” (*Leviathan*, cap. 20, *in princ.*).

⁶⁰ *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, § 6.

su compañero lo valore del mismo modo en que él se valora a sí mismo", ⁶¹ la vanidad de cada uno conduce forzosamente a la "guerra de todos contra todos". Y como el hombre vive por naturaleza en primer lugar en el mundo de su imaginación y luego en la opinión de los demás, él puede experimentar originalmente el mundo real sólo al sentirlo, con total imprevisión, en un conflicto con los otros; llega a conocer la muerte —el mal primordial, máximo y supremo; la única norma absoluta de la vida humana; el comienzo de todo conocimiento del mundo real— originalmente sólo como una muerte *violenta*.

Si por su reducción del apetito natural humano a la vanidad Hobbes le atribuye culpa al hombre, entonces la afirmación del miedo a la muerte (que es opuesto a la vanidad) debe tener también significación moral. Esto es, Hobbes tiene que haber distinguido sistemáticamente entre el miedo a la muerte, como el origen de toda ley y toda moralidad, y todos los motivos amorales o inmorales. Su opinión de que el Estado sólo se origina y sólo puede originarse en el miedo recíproco tiene entonces una significación moral, no meramente técnica.

Hobbes distingue, con no menos precisión que cualquier otro moralista, entre legalidad y moralidad. No es la legalidad de la acción, sino la moralidad del propósito, la que hace al hombre justo. Este hombre es simplemente quien cumple la ley porque es la ley y no por temor al castigo o por el bien de su reputación. ⁶² Aunque Hobbes afirma que son "demasiado severos, tanto consigo mismos como con los demás, quienes piensan que las primeras iniciativas de la mente (aunque constreñidas por el temor de Dios) son pecados", "confiesa", sin embargo, que "es más seguro equivocarse por este lado que por el otro". ⁶³ Al creer que la actitud, conciencia o

⁶¹ *Leviathan*, cap. 13, p. 64.

⁶² *The Elements of Law*, parte I, cap. 16, § 4; *De cive*, cap. 3, art. 5 y cap. 14, art. 18; también *Leviathan*, cap. 15, pp. 77 y 82.

⁶³ *Leviathan*, cap. 27, *in princ.*

intención moral es de mayor importancia que la acción, Hobbes está de acuerdo tanto con Kant como con la tradición cristiana.⁶⁵ A primera vista se diferencia de esta tradición sólo por su rechazo de la posibilidad de que puedan distinguirse las acciones justas de las injustas con independencia de la legislación humana. En el estado de naturaleza, la distinción entre acciones justas e injustas depende enteramente del juicio de la conciencia individual. En el estado de naturaleza, en principio, está permitida toda acción que la conciencia del individuo considere necesaria para su autoconservación, y está prohibida en principio toda acción que según el juicio de la conciencia individual no sirva a los propósitos de la autoconservación. Ahora bien, en el estado de naturaleza, toda acción puede ser juzgada necesaria para la autoconservación. Entonces, si cualquier acción es permitida en el estado de naturaleza, no toda intención es permitida en él, sino sólo la intención de autoconservación. Así, la distinción inequívoca entre intenciones justas e injustas se mantiene incluso en el estado de naturaleza y es, consiguientemente, absoluta.⁶⁵

Hobbes podría haber dejado allí las cosas si hubiese aceptado una ley natural que obligara incondicionalmente al hombre y, por tanto, lo obligara también en el estado de naturaleza. Pero él niega expresamente la existencia de una ley semejante: "A estos dictados de la razón (a saber, las leyes de la naturaleza), los hombres suelen dar el nombre de leyes; pero *impropiamente*, pues no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de sí mismos; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás".⁶⁶ La ley es

⁶⁴ Véase particularmente *De cive*, cap. 4, art. 21, y *Leviathan*, cap. 44, p. 348.

⁶⁵ Es cierto que en *Leviathan*, cap. 14, p. 65, Hobbes dice de pasada que en el estado de naturaleza "nada puede ser injusto", pero con esto quiere decir que "ninguna acción puede ser injusta". Véase *Leviathan*, cap. 15, *in princ.* Véanse particularmente los pasajes indicados en nota 62, *supra*.

⁶⁶ *Ibid.*, cap. 15, *in fine*. Cf. además *supra* nota 39, e *infra*, cap. v, n. 26.

obligación.⁶⁷ Pero la obligación surge únicamente sobre la base de un pacto entre hombres otrora libres y no sujetos. Entonces, "donde no ha precedido ningún pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todo hombre tiene derecho a todas las cosas. ... Pero cuando se efectúa un pacto, romperlo es injusto, y la definición de injusticia no es otra que el incumplimiento del pacto".⁶⁸ Originalmente, la actitud justa no puede ser sino el serio afán de mantener la palabra que se ha dado; la justicia de este afán no puede, sin embargo, consistir en el respeto hacia la ley como tal, en la obediencia a la ley como tal, puesto que no hay ley en el sentido cabal de la palabra. La actitud justa, por tanto, está tan lejos de ser obediencia que constituye, por el contrario, no otra cosa que una orgullosa independencia:

lo que otorga a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura de la valentía (que raramente se encuentra), por la cual un hombre desdén hallar la satisfacción de su vida en el fraude, o en el quebrantamiento de una promesa.

...no hay en la naturaleza humana, sino dos auxiliares para robustecer (la fuerza de las palabras). Y éstos son o bien un miedo a la consecuencia de quebrantar la palabra o bien una gloria, un orgullo al no manifestar la necesidad de quebrantarla.⁶⁹

Que ésta no puede ser la palabra final de Hobbes queda demostrado por el empleo de la palabra "orgullo". Como hemos visto, el título mismo del libro *Leviathan*, en el cual aparecen los pasajes arriba citados, expresa la opinión de que el orgullo, lejos de ser el origen de la actitud justa, es más bien el único origen de la actitud injusta.⁷⁰ La reducción de la intención justa al orgullo representa

⁶⁷ *Leviathan*, cap. 14, p. 67.

⁶⁸ *Ibid.*, cap. 15, *in princ.*

⁶⁹ *Ibid.*, cap. 15, p. 77 y cap. 14, p. 73.

⁷⁰ Hobbes indica en *The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 1, que "orgullo" se emplea siempre en sentido peyorativo.

una desviación del pensamiento central de Hobbes. Según Hobbes, no es el orgullo, ni mucho menos la obediencia, sino el miedo a una muerte violenta el que constituye el origen de la intención justa. Lo que el hombre hace a partir del miedo a la muerte, con conciencia de su debilidad en manos de otros hombres, cuando él *honestamente* se confiesa a sí mismo y a los demás su debilidad y su miedo a la muerte, sin preocuparse por su *honor*, sólo esto es fundamentalmente justo: "Breviter, in statu naturae, Justum et Injustum non ex actionibus, sed ex consilio et conscientia agentium aestimandum est. Quod *necessario*, quod studio pacis, quod sui conservandi causâ fit, recte fit".⁷¹ La autoconservación y el afán de paz en beneficio de la autoconservación son "necesarios", puesto que el hombre teme a la muerte con una necesidad ineludible.⁷² La última palabra de Hobbes es la identificación de la conciencia con el miedo a la muerte.

Cualquiera que sea la manera como uno juzgue esta identificación, ella permite de cualquier modo una diferenciación sistemática entre la justicia y la injusticia, entre los motivos morales y los inmorales. Sólo esta identificación permite decir a Hobbes: "Ad naturalem hominum proclivitatem ad se mutuo lacesendum, quam ab affectibus, praesertim vero ab inani sui aestimatione derivant, si *addas* jam *jus* omnium in omnia, quo alter jure invadit, alter jure resistit";⁷³ es decir, distinguir entre el apetito natural del hombre y su derecho natural. En particular, hace posible la distinción entre la actitud del hombre injusto que obedece las leyes del Estado por miedo al castigo —es decir, sin convicción interna— y la actitud del hombre justo que por miedo a la muerte, y por tanto con convicción interna y, de algún modo, consumando una vez más en sí mismo la fundación del Estado, obedece las leyes de éste. El miedo a la muerte y el miedo al castigo son tan diferentes como lo son un consecuente miedo previsor que determina la vida en su

⁷¹ *De cive*, cap. 3, art. 27, n.

⁷² *Ibid.*, cap. 1, art. 7.

⁷³ *Ibid.*, cap. 1, art. 12. Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 14, § 11.

raíz y en su integridad, y un miedo imprevisor, momentáneo, que sólo avizora el próximo paso.

Hobbes identifica la conciencia con el miedo a la muerte; sólo mediante el conocimiento de un peligro mortal, conocimiento que es al mismo tiempo un repliegue ante la muerte, puede el hombre librarse radicalmente de la vanidad natural, de la natural absorción en el mundo de su imaginación. Si éste es el caso, el miedo a la muerte, el miedo a una muerte violenta, es la condición necesaria no sólo de la sociedad sino también de la ciencia. Así como la vida en común es entorpecida por la pasión, la ciencia lo es por el prejuicio. Y lo que vale para la raíz de nuestras pasiones vale también para el fundamento de nuestros prejuicios; ellos también se basan en “una falsa opinión de que (nosotros) ya sabemos la verdad de lo que está en cuestión”, es decir, “una falsa opinión de nuestro propio conocimiento”.⁷⁴ El contenido de los prejuicios fundamentales que bloquean el camino de la ciencia son los fantasmas de la vista y el oído; pero que el hombre dé su asentimiento a estos fantasmas, que el hombre crea en ellos, es una consecuencia de la vanidad.

Decir que (Dios) le ha hablado en sueños no es otra cosa que decir que él soñó que Dios le hablaba ... semejantes sueños (pueden proceder) de un autoengaño y una arrogancia necia, y de una falsa opinión de la propia devoción de un hombre, u otra virtud por la cual él piensa que ha merecido el don de una revelación extraordinaria. ... Decir que él habla por inspiración sobrenatural es decir que encuentra un deseo ardiente de hablar, o una gran opinión de sí mismo, para la cual no puede alegar ninguna razón natural y suficiente.⁷⁵

⁷⁴ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 10, § 8. La sección concluye con la siguiente proposición: “Consiguientemente, la causa inmediata de la indocilidad es el prejuicio; y del prejuicio, la falsa opinión sobre nuestro propio conocimiento”.

⁷⁵ *Leviathan*, cap. 32, p. 200. “...¿cómo habrá de saber un hombre si su propio espíritu privado no es otra cosa que una creencia, cimentada en la autoridad y los argumentos de sus maestros; o una presunción de sus propios dones (en la versión latina: vel a spiritu arrogantiae)?”, *ibid.*, cap. 43, p. 321.

La vanidad es entonces la razón última de la incapacidad de aprender, del prejuicio y la superstición, así como de la injusticia. La vanidad se relaciona con la supremacía mental, con la supremacía de la inteligencia por encima de todas las otras superioridades. La vanidad es entonces el motivo por el cual "ningún hombre concibe que haya un grado más alto de (entendimiento) que el que él ha alcanzado. Y de ahí se llega al extremo de que los hombres no tienen otros medios para reconocer sus propias oscuridades que razonar sobre los fracasos imprevistos que encuentran en sus caminos".⁷⁶ El caso extremo de fracaso imprevisto es un peligro mortal imprevisto. Por tanto, es ante todo por el peligro mortal imprevisto y por el miedo a la muerte, que compele irresistiblemente, que nos es posible liberarnos a nosotros mismos del poder de nuestras fantasías y nuestros prejuicios. Hay en la ciencia marcas de este origen: sus principios "non modo speciosa non (sunt), sed etiam humilia, arida, et pene deformia (videntur)".⁷⁷ La ciencia proviene "de los principios más bajos y más humildes, evidentes incluso para la capacidad más mezquina; procede lentamente, y con el razonamiento más escrupuloso".⁷⁸ La ciencia se sitúa, entonces, en completo contraste con todo pseudoconocimiento dogmático, retórico y supuestamente inspirado, el cual atrae la atención y puede, de hecho, ser obtenido "de manera súbita".⁷⁹

Puesto que por naturaleza el hombre se encuentra firme en su mundo imaginario, es sólo por un infortunio imprevisto que puede alcanzar un conocimiento de su propia oscuridad y, al mismo tiempo, un conocimiento modesto y prudente del mundo real. Es decir, el mundo se revela originalmente al hombre no por una observación objetiva y espontánea de su forma, sino por una involuntaria experiencia de su resistencia. El sentido menos discriminador

⁷⁶ *Leviathan*, cap. 44, p. 331.

⁷⁷ *De corpore*, cap. 1, art. 1.

⁷⁸ *The Elements of Law*, parte I, cap. 13, § 3.

⁷⁹ *De cive*, epíst. ded.; *Leviathan*, cap. 43, p. 324.

y menos objetivo es el sentido del tacto. Esto explica el lugar preponderante que se le concede tácitamente al sentido del tacto en la fisiología y la psicología de la percepción de Hobbes; toda percepción sensible, especialmente la del sentido más discriminador y más objetivo, el sentido de la vista, es interpretada en términos de experiencia del sentido del tacto.

Por lo tanto, no es la oposición naturalista entre el apetito animal moralmente indiferente (o el afán de poder humano moralmente indiferente), por un lado, y el afán de autoconservación moralmente indiferente, por el otro, sino la oposición moral y humanista entre la vanidad fundamentalmente injusta y el miedo a una muerte violenta fundamentalmente justo lo que constituye el fundamento de la filosofía política de Hobbes. Se objetará que esta oposición moral se encuentra en Hobbes únicamente porque no pudo liberarse por completo de la influencia de la tradición bíblica cristiana. Pues, ¿qué es la oposición entre la vanidad y el miedo a una muerte violenta, sino la forma "secularizada" de la oposición tradicional entre el orgullo espiritual y el temor de Dios (o humildad), una forma secularizada que resulta de que el Dios todopoderoso fue reemplazado por los enemigos súper poderosos, y luego por el Estado súper poderoso, "el Dios mortal"?⁸⁰ Pero incluso si esta filiación es correcta, de ningún modo se sigue que la oposición moral de la obra de Hobbes que estamos discutiendo sea simplemente un residuo superfluo de una tradición que en principio ha sido dejada de lado. Por el contrario, esta oposición es un elemento esencialmente indispensable o, más precisamente, el fundamento esencial de la filosofía política de Hobbes. Si Hobbes no la hubiese aplicado, si hubiese desarrollado una filosofía política naturalista, habría renunciado a la posibilidad de distinguir entre "lo transgresor de la *naturaleza humana*" y "el *derecho* de cada hombre a todas las cosas".⁸¹ Tendría que

⁸⁰ *Leviathan*, cap. 17, p. 89; cf. *De cive*, cap. 6, art. 13; y *Leviathan*, cap. 30, pp. 180 y ss.

⁸¹ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, § 11.

haber reconocido que el apetito natural del hombre, todas sus pasiones, y especialmente la vanidad, están justificados por naturaleza en la misma medida en que lo está la razón. En otras palabras, la filosofía política desprovista de su fundamento moral es, de hecho, la filosofía política de Spinoza, pero no la filosofía política de Hobbes. De hecho, fue Spinoza, y no Hobbes, quien hizo equivalentes poder y derecho.⁸² La filosofía política naturalista conduce necesariamente a una anulación de la concepción de la justicia como tal. Gracias al fundamento moral de su filosofía política, y sólo gracias a él, Hobbes mantuvo la posibilidad de reconocer la justicia como tal y de distinguir entre derecho y poder.

La ventaja esencial que la filosofía política de Hobbes tiene sobre la de Spinoza es que Hobbes entiende por derecho natural primordialmente el derecho del hombre, mientras que el punto de partida de Spinoza es el derecho natural de todas las cosas existentes, con lo que se le escapa el problema específicamente humano del derecho. La filosofía política de Hobbes está basada realmente, como su autor proclama, en un conocimiento de los hombres que es profundizado y corroborado por el conocimiento de sí y el examen de sí del individuo, y no en una teoría general científica o metafísica. Y porque está basada en la experiencia de la vida humana, nunca puede, pese a todas las tentaciones de la ciencia natural, caer completamente en el peligro de abstracción de la vida moral y en el abandono de la diferencia moral. La filosofía política de Hobbes tiene, por este mismo motivo, un fundamento moral, puesto que no se deriva de la ciencia natural, sino que está fundada en la experiencia directa de la vida humana.

La opinión de que la motivación moral y humanista de la filosofía política de Hobbes es más original que la motivación naturalista, de la cual uno debe desligarla en primer lugar, sería corroborada

⁸² Para la diferencia fundamental entre la filosofía política de Hobbes y la de Spinoza, cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlín, 1930, pp. 222-230.

indirectamente si pudiera mostrarse que todos o los más importantes puntos de la motivación moral ya habían sido establecidos antes de que él volviera su atención a la ciencia natural. Que éste sea el caso se muestra como posibilidad desde el primer momento. Hobbes tenía más de 40 años cuando “descubrió” los *Elementos* de Euclides, y no fue hasta después de ello que comenzó a adquirir un interés serio por la ciencia natural. El “descubrimiento” de Euclides marcó, más allá de toda duda, una época en su vida; todo lo que pensó y escribió después de ello estuvo influido por este suceso. Pero si uno ha visto que sus pensamientos más originales están más bien ocultos antes que revelados por una forma de demostración tomada de la matemática y una psicología tomada de la ciencia natural, y si no se está dispuesto a dar por sentado que él estuvo durmiendo hasta los 40 años de edad, de modo que necesitase que el “descubrimiento” de Euclides lo despertara, uno tiende a suponer que lo que escribió en su juventud (antes de llegar a los 40 años), y por tanto antes de que fuera influenciado por la matemática y la ciencia natural, expresa sus pensamientos más originales mejor que la obra de su madurez. Si éste es el caso, y hasta qué punto, sólo puede ser decidido después de que sean investigados los escasos vestigios de su filosofía juvenil. Sólo al final de esta investigación será posible responder definitivamente a la pregunta de si, y hasta qué punto, el “descubrimiento” de Euclides y la subsiguiente búsqueda de la ciencia natural perjudicó su filosofía política o la favoreció.

III. ARISTOTELISMO

COMENZAREMOS con un examen de las fuerzas que ejercieron una influencia decisiva en Hobbes antes de su giro hacia la matemática y la ciencia natural. El lugar principal lo ocupa el humanismo. De los 8 a los 14 años de edad (1596-1603), Hobbes aprendió en su hogar latín y griego, tan exitosamente que fue capaz de traducir la *Medea* de Eurípides “*eleganter*”¹ a versos latinos. Entre 1603 y 1608 estudió en Oxford. Durante este período, insatisfecho con la enseñanza académica, volvió nuevamente a los textos clásicos que ya había estudiado en su hogar.² Después de esto, cuando había abandonado todo estudio por algunos años, volvió de manera especial, una vez más, a la lectura de autores clásicos acompañados por las interpretaciones de gramáticos famosos. Su objetivo en este estudio era también “desarrollar un estilo latino claro y vigoroso”.³ La continuación y la conclusión de este estudio fue la traducción al inglés de Tucídides, que prosperó gradualmente y fue publicada en 1628.⁴

En Oxford, Hobbes fue introducido a la filosofía escolástica. Él mismo cuenta que estudió la lógica y la física de Aristóteles,⁵ aunque no hace mención de haber estudiado su moral y su política. Después de aproximadamente cinco años de estudio, se graduó como *Baccalaureus artium*, es decir, fue admitido “ad lectionem cujuslibet libri logices”.⁶ De acuerdo con el plan de estudios tradicional,

¹ *Opera latina*, vol. I, pp. XIII, XXII y ss., y LXXXVI.

² *Ibid.*, p. LXXXVII.

³ *Ibid.*, pp. XIII, XXIV y LXXXVIII.

⁴ *Ibid.*, pp. XIV y LXXXVIII. La traducción entró en el “registro de la compañía de libreros de Londres” el 18 de marzo de 1627 (esto es, 1628).

⁵ *Ibid.*, pp. XIII y LXXXVI y ss.

⁶ *Ibid.*, p. XLIV.

que conducía al grado de B. A., las disciplinas formales —gramática, retórica y lógica— estaban en el primer plano. Por tanto, podemos suponer que los estudios escolásticos eran para Hobbes en lo fundamental una instrucción formal y que adquirió un conocimiento muy detallado de la escolástica, al que acudió más adelante para la defensa polémica de su propia teoría y en la medida en que le era necesario. De cualquier manera, siguió la instrucción escolástica con renuencia y, puesto que casi había olvidado sus amados griego y latín luego de graduarse,⁷ hay pocos motivos para creer que retuvo mucho de la filosofía escolástica, sobre todo teniendo en cuenta que no retomó este estudio nuevamente como sí lo hizo con el de las humanidades. Tal vez sea lícito señalar en este contexto que las referencias más detalladas a teorías escolásticas se encuentran en el *Leviathan* y no en sus escritos tempranos.

La universidad de Hobbes era Magdalen Hall, en la cual fue educado en el espíritu del puritanismo.⁸ Tras graduarse, fue por veinte años, sin interrupción, tutor y luego secretario de William Cavendish, luego segundo conde de Devonshire, y mantuvo buenas relaciones con la familia Cavendish. El trato social con miembros de la aristocracia —los Cavendish no fueron los únicos aristócratas que conoció— contrarrestó ciertamente la influencia de su educación puritana, y en este tiempo, cuando aún no se había formado su propia perspectiva, el punto de vista aristocrático debió haberlo influenciado mucho más de lo que lo hizo después.

De las cuatro influencias mencionadas —humanismo, escolástica, puritanismo y aristocracia—, el humanismo es ciertamente la más decisiva en la juventud de Hobbes. Dice de sí mismo: "*Natura sua, et primis annis ferebatur ad lectionem historiarum et poetarum*".⁹ Aquí, como el contexto lo muestra, con *primis annis* quiere referirse a todo el tiempo que transcurrió hasta el despertar de sus intereses

⁷ *Opera Latina*, vol. I, p. XIII.

⁸ Anthony Wood, *Athenae Oxonienses*, ed. de P. Bliss, col. 1206.

⁹ *Opera Latina*, vol. I, p. XX.

matemáticos y científicos, y, como lo muestran afirmaciones similares suyas, con *lectionem historiarum et poetarum* pretende significar la lectura de autores clásicos.¹⁰ Por lo tanto, está completamente justificado llamar "humanista" al primer período de su vida (hasta 1629).

Sin embargo, carece de valor establecer este punto si no conduce a interrogar por los motivos filosóficos del humanismo de Hobbes. No puede evitarse esta pregunta en el caso de un filósofo de su rango, aun cuando fuera innecesario formularla acerca de cualquier otro humanista. Ante un filósofo de la importancia de Hobbes, afirmaríamos que el problema central de su biografía es éste: ¿cómo fue posible y qué significa que se alejara de la filosofía, se convirtiera en un humanista y lo siguiera siendo por veinte años? Ciertamente, esta pregunta no le parecería paradójica a Richard Blackbourne, quien escribe en su *Vitae Hobbianae auctarium*:

(Hobbes) magno litteraturae Academicae fastidio affici coepit. ... Aliam itaque philosophandi rationem sibi ineundam ratus, lectioni veterum philosophorum, poetarum, historicorum, tum e Graecis tum Latinis, diligenter incubuit, et ex eorum thesauris, quid in suos usus faceret, accurate deprompsit.¹¹

Y si se hiciera la objeción de que Blackbourne probablemente emplea *philosophari* en un sentido más amplio que el técnico, responderíamos que este sentido más amplio es el verdadero sentido filosófico.

Hobbes, como puede deducirse del pasaje citado de Blackbourne, tras la finalización de sus estudios universitarios leyó no sólo poetas e historiadores clásicos sino también filósofos clásicos. ¿Qué filósofos? O, lo que es aún más importante, ¿qué filósofo aceptó Hobbes como autoridad en su período humanista? En el prólogo a su traducción de Tucídides dice:

¹⁰ El siguiente informe de John Aubrey se refiere probablemente a la lectura de autores contemporáneos: "Antes de Tucídides, dedicó dos años a la lectura de romances y obras de teatro; repitió y dijo a menudo que estos dos años fueron años perdidos" (*Brief Lives*, ed. de A. Clark, I, 361).

¹¹ *Opera latina*, vol. I, p. XXIV.

Muchos han notado que Homero en poesía, Aristóteles en filosofía, Demóstenes en elocuencia, y otros de los antiguos en otros conocimientos conservan aún la primacía: ninguno de ellos fue superado, y algunos ni siquiera fueron emulados en estos tiempos. Y dentro de ellos se incluye justamente también a nuestro Tucídides; un artesano no menos perfecto en su obra que cualquiera de los primeros.¹²

Así, incluso al final de su período humanista, Hobbes no tiene ninguna objeción que hacer frente a la opinión dominante de que Aristóteles es *el* filósofo clásico. Para no desestimar la importancia de la observación citada debemos compararla con juicios posteriores. Hobbes sostuvo después que Platón, y no Aristóteles, es "el mejor de los filósofos antiguos".¹³ Más adelante procuraremos analizar lo que está implicado en este cambio de opinión. Lo que es importante en el presente contexto es que Hobbes, quien más adelante consideró a Platón como el mejor filósofo —no el mejor filósofo de todos, sino el mejor filósofo de la Antigüedad—, al final de su período humanista repite, sin hacer ninguna objeción, la opinión dominante de que Aristóteles es la autoridad suprema en filosofía.

La ruptura con Aristóteles sólo se consumó en relación con los estudios matemáticos y científicos de Hobbes, e incluso entonces no fue, en rigor, inmediata. La polémica con Aristóteles en *Elements* en modo alguno es tan violenta como en *De cive* o en *Leviathan*. En este punto debe hacerse hincapié en un hecho de particular importancia: en *Elements*, en su definición del Estado, es decir, en un punto central, Hobbes afirma que el objetivo del Estado es, junto con la paz y la defensa, el beneficio común. Con esto admite tácitamente la distinción aristotélica entre la razón de la génesis del Estado y la razón de su ser (entre ζῆν y εὖ ζῆν). Por otra parte, en pasajes paralelos de presentaciones subsiguientes, más fiel a su propia intención, de acuerdo con la cual la necesidad y la posibilidad

¹² *English Works*, vol. VIII, p. VII.

¹³ *Ibid.*, vol. VII, p. 346. Cf. también *Leviathan*, cap. 46, p. 365 y *English Works*, vol. VI, p. 100.

del Estado se comprenden sólo a partir del miedo a una muerte violenta; Hobbes abandona el beneficio común y rechaza entonces la antedicha distinción aristotélica.^{14*}

Por lo tanto, la ruptura con la escolástica, que Hobbes efectuó muy tempranamente, si es que realmente le hizo falta realizarla, no implica de entrada una ruptura con Aristóteles. ¿Pero qué Aristóteles —qué aspecto de Aristóteles— reemplaza al Aristóteles escolástico? La vinculación de Aristóteles con Homero, Demóstenes y Tucídides proporciona la respuesta: Aristóteles considerado desde el punto de vista humanista. ¿Qué significa esta afirmación ambigua en el caso de Hobbes?

Significa fundamentalmente un desplazamiento del interés por la física y la metafísica de Aristóteles a su moral y su política, a su filosofía περὶ τὰ ἀνθρώπινα. En otras palabras, significa la sustitución de la teoría por el primado de la práctica. Sólo si se supone un cambio fundamental de este tipo, deja de ser el giro de Hobbes desde la

¹⁴ “Esta unión así efectuada, es lo que los hombres llaman actualmente un cuerpo político o sociedad civil; y los griegos llaman πόλις, es decir, una ciudad; la cual puede ser definida como una multitud de hombres, unidos como una persona por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común” (*The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 8). (Obsérvese también la mención de la πόλις en la definición del Estado.) “Civitas ergo (ut eam definiamus) est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium; ut singulorum viribus et facultatibus uti possit, ad pacem et defensionem communem” (*De cive*, cap. 5, art. 9). “(la República) es una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos efectuados entre sí, se ha hecho la autora, con el objeto de que pueda utilizar la fuerza y los medios de todos, como lo juzgue conveniente, para la paz y la defensa común” (*Leviathan*, cap. 17, p. 90). Cf. también *infra*, pp. 97-98.

* A pesar de que Leo Strauss, en la versión en inglés, usa indistintamente los términos *State* y *Commonwealth* para referirse al Estado hobbesiano, hemos preferido conservar la diferencia, al traducir el primero como “Estado” y el segundo por “República”, siendo así fieles a las etimologías. Esta decisión de traducción no debe, sin embargo, provocar al lector confusiones de interpretación en cuanto a lo que Hobbes entiende por “República” (*Commonwealth*), cuando el término todavía no ha adquirido el sentido actual que alude a la forma de gobierno opuesta a la monarquía. El concepto de “República” (*Commonwealth*) —muy utilizado por Hobbes— mantiene allí el antiguo sentido ciceroniano de “Estado justo”, y puede también consistir en un gobierno monárquico. [N. de T.]

escolástica hacia la poesía y la historia una peculiaridad biográfica o histórica. Esta afirmación está tanto más justificada cuanto que Hobbes, incluso después de que la ciencia natural se convirtiese en su objeto favorito de investigación, reconoció la prioridad de la práctica sobre la teoría y de la filosofía política sobre la ciencia natural.¹⁵ Hobbes ciertamente conoció y valoró los placeres del conocimiento no menos que cualquier otro filósofo, pero estos placeres no constituyen para él la justificación de la filosofía; sólo encuentra la justificación en los beneficios que proporciona al hombre, es decir, la defensa de la vida humana y el incremento del poder humano.¹⁶ No es azaroso que el elogio (tradicional) de la vida contemplativa se encuentre principalmente en dedicatorias y prólogos.¹⁷ Cuando Hobbes desarrolla su propia concepción coherentemente, subordina de modo ostensible la teoría a la práctica. Se comprenderá entonces que, a diferencia de Aristóteles,¹⁸ no atribuyera la prudencia a la práctica y la sabiduría a la teoría. Al afirmar el propósito práctico de la prudencia tanto como de la sabiduría, la distinción entre prudencia y sabiduría pierde toda referencia a la distinción entre práctica y teoría. La prudencia es a la sabiduría lo que la experiencia es al conocimiento; la sabiduría es el conocimiento "de lo que es correcto e incorrecto y bueno y dañino para la condición y el bienestar de la humanidad. ... Pues generalmente no es quien tiene habilidad en geometría, o en cualquier otra ciencia especulativa, sino sólo el que comprende lo que conduce al bien y al gobierno de la gente, quien es llamado un hombre sabio".¹⁹ El contraste con Aristóteles tiene su

¹⁵ "Scio philosophiam seriam unicam esse, quae versatur circa pacem et fortunas civium, principalem; caeteras nihil esse praeter ludum. Ludimus enim otiosi ... in syllogismis Logici, in sonis Musici, in numeris Arithmetici, in motu Physici ..., dum otium nostrum negotia tuentur principum" (*Opera latina*, vol. IV, pp. 487 y ss.). Cf. también *infra*, cap. IV, nota 4.

¹⁶ *Leviathan*, cap. 5, p. 22; *De corpore*, cap. 1, arts. 6-7.

¹⁷ *De cive*, prefacio; *De corpore*, prefacio; *English Works*, vol. VII, p. 467.

¹⁸ *Ética Nicomáquea*, 1141^a19 y ss.; Cf. *Metafísica*, A.1.

¹⁹ *The Elements of Law*, parte II, cap. 8, § 13; cf. *ibid.*, parte I, cap. 6, § 4, y *Leviathan*, cap. 5, p. 22.

razón última en la concepción de Hobbes respecto del lugar del hombre en el universo, la cual es diametralmente opuesta a la de Aristóteles. Éste justificó su ubicación de las ciencias teóricas por encima de la filosofía moral y política con el argumento de que el hombre no es el ser supremo del universo.²⁰ Esta suposición última de la primacía de la teoría es rechazada por Hobbes; en su opinión, el hombre "es la más excelente obra de la naturaleza".²¹ En este sentido, Hobbes siempre siguió siendo un humanista, y sólo con la limitación esencial que esto implica podía reconocer la autoridad de Aristóteles en su período humanista.

Incluso cuando Hobbes había llegado a la conclusión de que Aristóteles fue "el peor maestro que jamás existió", exceptuó dos obras de esta condena: "pero su retórica y su discurso sobre los animales fueron excepcionales".²² El estudio de Hobbes del "discurso sobre los animales" no dejó huellas, a diferencia de su estudio de la *Retórica*. Han sido publicados dos compendios en inglés que Hobbes hizo de esta obra.²³ Hay un compendio en latín entre los papeles privados de Hobbes en Chatsworth. Pero estos compendios no constituyen el único, y ciertamente tampoco el más importante, testimonio de la preocupación de Hobbes por la *Retórica*. Sería difícil encontrar otra obra clásica cuya importancia para la filosofía política de Hobbes pueda compararse con la de la *Retórica*. Los capítulos centrales de la antropología de Hobbes, esos capítulos en virtud de los cuales, más que por cualquier otra cosa escrita por él, su fama como estilista y como alguien que conoce a los hombres permanecerá por todos los tiempos, revelan por el estilo y los contenidos que su autor era un lector celoso, si no un discípulo, de la *Retórica*. Pensamos en los capítulos 8 y 9 de la primera parte de *The Elements of Law*, en el capítulo 10 de *Leviathan*, y en los capítulos 11, 12 y 13 de *De homine*. En la

²⁰ *Ética Nicomáquea*, loc. cit.

²¹ *Leviathan*, introducción.

²² John Aubrey, *op. cit.*, p. 357.

²³ *English Works*, vol. vi, pp. 419-510 y 511-536.

ralmente, Hobbes no transcribió meramente los pasajes paralelos de la *Retórica*, pero su deuda con ella en cuanto a temas, modo de presentación e, incluso, detalles se verá mejor por medio de un cotejo.

En *The Elements of Law*, parte I, cap. 8, § 5; en *Leviathan*, cap. 10, y en *De homine*, cap. 11, art. 13, Hobbes trata bajo el título "honorable" (o *pulchra*) lo que Aristóteles discutió en *Retórica*, I. 9 con la designación καλῶς.

<i>Retórica</i> ²⁴	<i>Elements</i>	<i>Leviathan</i>
Y honorables son ... las obras de la virtud. Y los signos de la virtud. ... Y la recompensa de ello es más bien honor que dinero. Y son honorables aquellas cosas que, buenas en sí mismas, no lo son para el dueño. ... Y la concesión de beneficios. ... Y honorables son ... la victoria. ... Y las cosas que sobresalen. Y lo que nadie sino nosotros podemos hacer. Y las posesiones por las cuales no cosechamos beneficios. Y aquellas cosas que se tienen en honor. ... Y los signos de las alabanzas.	Y honorables son aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o un exceso sobre su competidor. ... Y ... la victoria en una batalla o un duelo. ... Y los dones, costos y magnificencia de casas, atavíos y cosas semejantes, son honorables.	La victoria es honorable ... La magnanimidad, la liberalidad, la esperanza, la valentía y la confianza son honorables. ... Las acciones que provienen de la equidad, y van acompañadas de pérdidas, son honorables.

En *Elements*, parte I, cap. 8, § 8, Hobbes comienza la enumeración de los "signos de honor" con "alabar, exaltar, bendecir, o llamar fe-

²⁴ Citado del compendio de la *Retórica* de Hobbes, *English Works*, vol. VI, pp. 436 y ss.

liz" (cf. *Leviathan*, cap. 10); en esto sigue a Aristóteles, quien en el pasaje citado discurre acerca de ἐπαινός, μακαρισμός y εὐδαιμονισμός.²⁵

En el capítulo 10 de *Leviathan*, Hobbes trata las diversas formas del "deshonor". Aristóteles las discute en conexión con su análisis de la ira como "deseo de venganza, unido con dolor, puesto que él, o algo de él, está, o parece estar, desatendido".²⁶

<i>Retórica</i>	<i>Leviathan</i>
<p>Desatender es estimar poco o nada, y de tres maneras: (1) desdeñar, (2) contrariar, y (3) afrentar. Desdeñar es cuando un hombre considera a otro de poco valor en comparación consigo mismo. Contrariar es el entorpecimiento de la voluntad de otro hombre, sin la intención de beneficiarlo a él mismo. Afrentar es desacreditar a otro como entretenimiento. ... Los hombres se enojan con los que se burlan de ellos, los ridiculizan o se mofan. Y con los que les hacen cualquier tipo de afrenta. Y con los que desprecian las cosas a las que dedicamos más trabajo y estudio. ... Y con los que no corresponden a nuestra cortesía. Y con los que siguen rumbos contrarios, si son nuestros inferiores. ... Y con los que nos desatienden en presencia de nuestros competidores, de aquellos a quienes admiramos, de aquellos que querríamos que nos admirasen, de aquellos a quienes reverenciamos, y de aquellos que nos reverencian.</p>	<p>Desobedecer es deshonrar. ... Desatender es deshonrar. ... Despreciar ... es deshonrar, pues implica estimar en poco. ... Injuriar, burlarse o compadecer es deshonrar. ... Rehusar hacer (a otro tales cosas que él considere como signos de honor) es deshonrar. ... Disentir es deshonrar. ...</p>

²⁵ El paralelo en *De homine*, cap. 11, art. 13, muestra sólo la siguiente coincidencia con la *Retórica*: "(Ignoscere veniam petenti pulchrum ...). Inimicos placare beneficiis, turpe". Cf. *Retórica*, I, 9, § 24: καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι μάλλον (καλὸν) καὶ μὴ καταλλάττεσθαι.

²⁶ *English Works*, vol. VI, p. 452 (= *Retórica*, II, 2).

Ahora procederemos a mostrar la dependencia que guarda la teoría de las pasiones de Hobbes con la *Retórica*.

<i>Retórica</i> ²⁷	<i>Elements</i> ²⁸	<i>Leviathan</i> ²⁹	<i>De homine</i> ³⁰
La ira es deseo de venganza, unido con dolor, puesto que él, o algo de él, está, o parece estar, desatendido (p. 452 = <i>Retórica</i> , II. 2).	La ira ... ha sido definida comúnmente como el dolor que proviene de una opinión desdeñosa. (§ 5)		(Ira) oritur quidem saepissime ab opinione contemptus (art. 4).
ὁ δ' ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ (<i>Retórica</i> , II. 2, 2).			Objecrum ergo irae est molestum, sed quatenus vi superabile (art. 4).
Aquellos con quienes los hombres se reconcilian fácilmente son ... aquellos a quienes temen (p. 453 = <i>Retórica</i> , II. 3). Cf. también <i>Retórica</i> , II. 12, 9: οὐτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεὶς φοβεῖται.			Iram ... metus. temperat (art. 4).

²⁷ *English Works*, vol. VI, pp. 452 y ss.

²⁸ Parte I, cap. 9, §§ 5 y ss.

²⁹ Cap. 6.

³⁰ Cap. 12, arts. 4 y ss.

<i>Retórica</i>	<i>Elements</i>	<i>Leviathan</i>	<i>De homine</i>
La ira persigue la tribulación del adversario de uno, mientras que el odio persigue el daño ... la ira puede finalmente satisfacerse, pero el odio nunca (p. 456 = <i>Retórica</i> , II. 4).	El objetivo de los que odian es matar, ... la venganza tiene por objeto el triunfo (§ 6).		
La vergüenza es una perturbación de la mente que surge de la consideración de un mal ... en perjuicio de la reputación de un hombre. Por tanto, las cosas de las que los hombres se avergüenzan son las acciones que proceden del vicio ... (p. 458 = <i>Retórica</i> , II. 6).		El dolor por el descubrimiento de algún defecto de aptitud es la vergüenza ... y consiste en la consideración de alguna cosa deshonrosa.	
La compasión es una perturbación de la mente, que surge de la consideración de un daño o inconveniente que le acontece a alguien que no lo merece, y que piensa que le puede pa-	La compasión es una imaginación o ficción de una calamidad futura para nosotros mismos, procedente de la percepción de la presente calamidad de un hombre; pero cuando	El dolor por la calamidad de otro es la compasión; y surge de la imaginación de que una calamidad semejante puede acaecerle a él mismo ... tienen menos compasión por la	Dolere ob malum alienum, id est, condolere sive compati, id est, malum alienum sibi accidere posse imaginari, misericordia dicitur. Itaque qui similibus malis assueti sunt,

<i>Retórica</i>	<i>Elements</i>	<i>Leviathan</i>	<i>De homine</i>
sar a él mismo o a otro. Y porque tiene relación con la compasión el pensar que él mismo, u otro, puede caer en la miseria, él se compadece de los otros; se sigue que tienen que ser más compasivos quienes han pasado por la miseria. ... Y los que piensan que hay hombres honestos. ... Los menos compasivos (son) los que piensan que no hay hombres honestos ... (y) que gozan de una gran prosperidad (pp. 461 y ss. = <i>Retórica</i> , II. 8).	da con alguien que consideramos que no lo merece, la compasión es mayor, porque entonces se manifiesta una probabilidad mayor de que nos ocurra lo mismo a nosotros. ... Lo contrario de la compasión es la dureza de corazón, que procede ... de una opinión extrema de la propia exención de una calamidad semejante, o de un odio hacia todos los hombres, o la mayoría de ellos (§ 10).	misma calamidad quienes piensan que están menos expuestos a ella.	sunt magis misericordes; et contra. Nam malum quod quis minus expertus est, minus metuit sibi (art. 10).
La indignación ... es un dolor por la prosperidad de un hombre indigno (p. 462 = <i>Retórica</i> , II. 9).	La indignación es el dolor que consiste en la concepción del éxito que le acaece a algunos de quienes se piensa que no son dignos de él (§ 11).		
La envidia es un dolor por la prosperidad de nues-	La emulación es un dolor que surge de verse a uno	El dolor por el éxito de un competidor en fortu-	Dolor ob praelatum sibi alium, conjunctus cum

<i>Retórica</i>	<i>Elements</i>	<i>Leviathan</i>	<i>De homine</i>
<p>tros semejantes, que no surge por un daño que recibimos, sino por el bien que ellos reciben. (p. 464 = <i>Retórica</i>, II. 10)</p> <p>La emulación es un dolor que surge de que nuestros iguales poseen bienes que son tenidos en honor, y de los cuales somos capaces, pero no los poseemos; no porque los posean, sino porque nosotros no los poseemos también. Por tanto ningún hombre emula a otro en cosas de las cuales él mismo no es capaz (p. 465 = <i>Retórica</i>, II. 11).</p>	<p>mismo excedido o aventajado por un competidor, unido a la esperanza de igualarlo o superarlo en un tiempo futuro en virtud de la propia habilidad. Pero la envidia es el mismo dolor unido con el placer concebido en la imaginación de alguna mala fortuna que pueda acaecerle (§ 12).</p>	<p>na, honor u otro bien, si va unido con un esfuerzo por robustecer nuestras propias habilidades para igualarlo o superarlo, se llama emulación; pero unido con un esfuerzo por sustituir, o entorpecer a un competidor, se llama envidia.</p>	<p>conatu proprio, est aemulatio: sed conjunctus cum voluntate praelatum sibi retrahendi, invidia est (art. 11).³¹</p>

Además, haremos hincapié en que el capítulo 11 de *De homine* está modelado, en cuanto a construcción y detalles, sobre las secciones correspondientes de la *Retórica*. En este capítulo, Hobbes discurre acerca de *Bona* (art. 6-11), *Jucunda* (art. 12), *Pulchra* (art. 13) y *Bona comparata* (art. 14). En esto sigue a Aristóteles, quien discurre, en la *Retórica*, acerca de ἀγαθὰ (I. 6), ἡδέα (I. 11), καλὰ (I. 9) y μείζω ἀγαθὰ (I. 7).

³¹ Cf. *Retórica*, II. 11, *in princ.*

<i>Retórica</i>	<i>De homine</i>
(Bienes son) ... la salud. ... Y las riquezas. Y los amigos. ... Y todas las artes y las ciencias. Y la vida. ... (p. 431 = <i>Retórica</i> , I. 6).	(Bona sunt) Vita. Sanitas. ... Amicitia. Divitiae. ... Scientiae sive artes. ... (arts. 6-10).
(Agradables son) aquellas cosas que recordamos si nos agradaron o desagradaron cuando estuvieron presentes. ... Y la victoria: por tanto también los juegos de competencia como damas, ajedrez, dados, tenis, etc.; y la caza, y los pleitos legales. Y el honor y la reputación. ... Y ser amado y respetado. Y ser admirado. Y ser halagado. ... Y el cambio o la variedad. ... Y aprender. Y admirar. ... Y la imitación; y por tanto el arte de la pintura, y el arte del tallado de imágenes, y el arte de la poesía, y los cuadros y estatuas. ... Y las personas en sí mismas. ... Y ser considerado sabio ... (pp. 441 y ss. = <i>Retórica</i> , I. 11).	Imitatio jucundum; revocat enim praeterita. Praeterita autem si bona fuerint, jucunda sunt repraesentata, quia bona; si mala, quia praeterita. Jucunda igitur musica, poesis, pictura. Nova, jucunda: appetuntur enim ut animi pabulum. Bene sentire de sua ipsius potentia, sive merito sive immerito, jucundum. ... victoria, jucunda ... et ludi certaminaque omnia, jucunda; quia qui certant, victoriam imaginantur. ³² Placent autem maxime certamina ingeniorum ³³ (art. 12). ³⁴
De los colores u opiniones comunes concernientes al bien y al mal, comparativamente (p. 432).	Bona comparata.
... Y lo que es duradero (es un bien mayor), que lo que no es duradero. ... Y lo que muchos desean, más que lo que desean pocos (p. 434 = <i>Retórica</i> , I. 7).	Bona et mala si comparentur, majus est, caeteris paribus, quod est diuturnius. ... Et, caeteris paribus, quod pluribus bonum, quam quod paucioribus (art. 14).

³² Cf. *Retórica*, I. 11, § 15: ὅπου γὰρ ἄμιλλα, ἐνταῦθα καὶ νίκη ἐστίν.

³³ Cf. *ibid.*: ἡ δικαιικὴ καὶ ἐριστικὴ ἡδῶνα.

³⁴ En lo que respecta al párrafo siguiente, véase *supra*, p. 64.

Finalmente, recordaremos la conexión entre *De homine*, cap. 13, art. 5, y las secciones correspondientes de la *Retórica*.

<i>Retórica</i>	<i>De homine</i>
<p>τὰ δὲ ἥθη ποῖοι τινες κατὰ τύχας, διέλθωμεν ... τύχην δὲ λέγω εὐγένειαν καὶ πλοῦτον καὶ δυνάμεις (<i>Retórica</i>, II. 12, <i>in princ.</i>).</p> <p>Los hombres ricos son afrentosos y orgullosos. ... Y se creen dignos del mando. ... Hacen daño, no con intención de lastimar, sino de desacreditar; y en parte también por incontinencia. Hay una diferencia entre los nuevos y los viejos ricos. Pues los que son recién llegados a la riqueza tienen las mismas faltas en un grado más alto; pues los nuevos ricos son una suerte de rudeza y aprendizaje de ricos (pp. 470 y ss. = <i>Retórica</i>, II. 16).</p> <p>Las maneras de los hombres en el poder son las mismas, o mejores, que las de los ricos. Cuando provocan daños, los hacen grandes (p. 471 = <i>Retórica</i>, II. 17).</p>	<p>A bonis fortunae, hoc est, a divitiis, a nobilitate generis, a potentia civili fit ut ingenia aliquatenus varientur; nam a divitiis et potentia civili, ingenia plerumque fiunt superbiora; nam qui plus possunt, plus licere sibi postulant, id est, ad injurias inferendas magis propensi sunt, et ad societatem cum iis, qui minus possunt, aequis legibus ineundam ineptiores sunt. Nobilitas antiqua ingenium facit come. ... Nobilitatis novae ingenium magis est suspicax, ut qui, nondum satis certi quantus honor sibi tribui debet, fiunt versus inferiores saepe nimis asperi, versus aequales nimis verecundi.</p>

Puesto que Hobbes emplea en sus escritos tardíos pasajes de la *Retórica*, de los cuales no había hecho uso en escritos anteriores, se sigue que cuando compuso todas sus exposiciones sistemáticas de antropología (*Elements*, 1640; *Leviathan*, 1651; *De homine*, 1658) estudió nuevamente en cada ocasión la *Retórica* de Aristóteles. Tanto estaba implícito en la observación hecha a Aubrey: "pero la retórica (de Aristóteles) fue excepcional".

La preocupación de Hobbes por la *Retórica* puede rastrearse hasta alrededor de 1635. El compendio inglés más exhaustivo de la *Retórica* (*Works*, vol. VI, pp. 419-510) fue publicado por primera

vez en febrero de 1637.³⁵ Ya en 1635, Hobbes había considerado escribir una exposición personal de la teoría de las pasiones;³⁶ y hemos visto en qué medida su tratamiento temprano de la teoría de las pasiones estaba influenciado por la *Retórica* de Aristóteles. Además, él mismo cuenta que instruyó al tercer conde de Devonshire, entre otras cosas, en retórica, durante el período 1631-1638.³⁷ Por lo tanto, puede afirmarse con certeza que al menos el compendio más exhaustivo de la *Retórica* fue elaborado en conexión con su tarea docente y con la preparación de *Elements*. Podemos suponer que el compendio más breve de la *Retórica* fue hecho aproximadamente en el mismo período.

Sólo puede probarse con certeza un estudio detenido por parte de Hobbes de la *Retórica* de Aristóteles durante la década de 1630,

³⁵ Véase *A Transcript of the Registers of the Company of Stationers of London*, vol. IV, Londres, 1877, p. 346. Una copia de la edición de 1637 se encuentra en la biblioteca del Museo Británico. Los dos extractos en inglés de la *Retórica* fueron tomados de los papeles póstumos de Hobbes y publicados conjuntamente en 1681. De acuerdo con el editor, fueron escritos aproximadamente en 1650. Esta afirmación puede ser contradicha en lo que respecta al compendio más exhaustivo, cuya primera edición (en 1637) era obviamente desconocida para el editor. También es extremadamente improbable en el caso del compendio más breve (*English Works*, vol. VI, pp. 511-536). El compendio más breve, que trata el original mucho más libremente que el compendio más exhaustivo y omite la teoría de las pasiones, se ocupa exclusivamente de la retórica en sentido estrecho. No hay evidencia que demuestre que Hobbes estaba todavía preocupado por la retórica en el tiempo que menciona el editor, esto es, en el tiempo en que Hobbes estaba viviendo en París y trabajando en *Leviathan*. Puede decirse que el interés de Hobbes por la retórica fue decreciendo más y más con el correr del tiempo. Basta con comparar los capítulos correspondientes de *The Elements of Law* (parte I, cap. 13, y parte II, cap. 8, § 13) con los de *De cive* (cap. 12, art. 12) y los de *Leviathan* (caps. 25 y 29). Como el compendio más breve da también la impresión de haber sido dictado a un alumno, podemos suponer que surgió de la instrucción en retórica que Hobbes dio al tercer conde de Devonshire entre 1631 y 1638. Véase también *infra*, cap. V, n. 47.

³⁶ Véase su carta al conde de Newcastle, Historical Mss. Commission, *13th Report*, apéndice, parte II, p. 126.

³⁷ *Opera latina*, vol. I, p. LXXXIX.

es decir, en el tiempo en que había roto abiertamente con el aristotelismo. Sin embargo, debemos recordar que en Oxford asistió, entre otras, a lecciones de retórica. Más aun, se deduce de su introducción a la traducción de Tucídides que los fenómenos de, por un lado, la elocuencia y, por el otro, las pasiones ocuparon su mente incluso en su período humanista —en tanto temas políticos,³⁸ y es en tanto tales que los trata Aristóteles en la *Retórica*—. En general, nos parece más correcto suponer que el uso y la valoración de la *Retórica* de Aristóteles en el período maduro de Hobbes son los últimos vestigios del aristotelismo de su juventud, en lugar de considerar que Hobbes, tras una preocupación exclusiva por los poetas e historiadores, haya descubierto súbitamente la *Retórica*, como había descubierto previamente los *Elementos* de Euclides.

Entre los papeles privados de Hobbes en Chatsworth se encuentra un compendio libre de la *Ética Nicomáquea*, que está basado en la interpretación de Aristóteles realizada por el aristotélico de Padua, Francesco Piccolomini. Posiblemente sea lícito ver en este compendio un indicio más del aristotelismo del Hobbes juvenil.³⁹ Es cierto que no es de puño y letra de Hobbes. Pero si no ha venido a parar por azar entre los papeles privados de Hobbes, se puede suponer que Hobbes, en el tiempo en que todavía creía que podía consentir en un aristotelismo modificado, hizo que un discípulo de Piccolomini le preparase el compendio de la interpretación de Aristóteles, o tomó prestado el compendio que otro preparara. Es seguro que este compendio no sirvió de base para la posterior crítica hobbesiana de Aristóteles; y por tanto, si tenía algo que ver con Hobbes, fue usado por él durante su período humanista.

³⁸ Cf. *English Works*, vol. VIII, pp. XVII, XXVI, XXIX y ss.

³⁹ Cf. *infra*, cap. VII y p. 163, nota 27.

IV. VIRTUD ARISTOCRÁTICA

LA TRADUCCIÓN de Tucídides fue la coronación y el fin del período humanista de Hobbes. Es cierto que también leyó a otros historiadores y que no leyó exclusivamente historia, pero ningún autor llenó su mente como lo hizo Tucídides. También tradujo a Homero al inglés, pero esto fue en las horas de ocio de su vejez, cuando había completado el trabajo de toda su vida, "porque no tenía otra cosa que hacer".¹ Por otra parte, la historia de Tucídides es el centro de sus intereses durante su juventud y presagia el trabajo filosófico de su vida. Tucídides obtuvo esta preeminencia en tanto era "el historiógrafo más político que jamás haya escrito".² Si uno caracteriza los estudios humanistas de Hobbes en relación con su tema favorito, se debe afirmar entonces que la forma peculiar de este humanismo es el interés por la historia, que procede a su vez de un interés por la política.

Para Hobbes en su etapa humanista, "la historia y el conocimiento civil" están mucho más profundamente unidos que en el período posterior. Ahora bien, "la historia y el conocimiento civil" constituyen "esa clase de estudio que mejor merece los afanes y las horas de las grandes personas".³ En este contexto, Hobbes recomienda especialmente los escritos de Tucídides "en tanto contienen una instrucción provechosa para los nobles, y para los que pueden llegar a detentar la dirección de grandes e importantes acciones".⁴ "La historia

¹ *English Works*, vol. X, p. X.

² *Ibid.*, vol. VIII, p. VIII.

³ *Ibid.*, p. IV.

⁴ *Ibid.*, p. V. Véase también en el prefacio a *De cive* la proposición siguiente: "dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad Principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos".

y el conocimiento civil" son así de una importancia excepcional para la aristocracia. Por tanto, el humanismo de Hobbes tendría significación filosófica si la aristocracia en medio de la cual vivió hubiera tenido una influencia decisiva no sólo para las circunstancias de su vida sino también para su pensamiento; en otras palabras, si Hobbes, luego de su pasaje de la metafísica a la filosofía moral y política, hubiese considerado la virtud aristocrática como la virtud suprema.

Que este es el caso, puede ser deducido incluso de la misma afirmación en la que Hobbes parece impugnar la posibilidad de una virtud peculiar en la aristocracia. Dice: "el honor y la honestidad no son sino la misma cosa en los diferentes grados de personas".⁵ Pero mientras niega así que la esencia de la virtud sea afectada por la diferencia de clases, a la vez admite que la misma virtud tiene distintos nombres en las diversas clases y se presenta de forma diferente, así como indica la posibilidad de que la misma virtud o algunas de las mismas virtudes que en principio pueden ser alcanzadas por todos los hombres son más esperadas en los rangos más elevados. Si Hobbes no hubiera mantenido la opinión de que la virtud entendida como "honor" merece la preeminencia sobre la virtud entendida como "honestidad", no habría sido capaz de alabar la "virtud heroica" de la familia Cavendish una página más adelante. No podría haber recomendado el estudio de la historia, con la observación de que "en la historia, las acciones de honor y deshonor aparecen diferenciadas clara y distintamente".⁶ No podría haber dicho "que aunque (Tucídides) nunca hubiera escrito una historia, su nombre no habría pasado al olvido, en consideración a su honor y nobleza",⁷ es decir, debido a su noble ascendencia.

⁵ *English Works*, vol. VIII, p. v. Cf. sir Thomas Elyot, *A preservation against death* (Londres, 1545): "el honor no es nada sino la honestidad, aunque la estimación, que tiene la autoridad, ha ocupado su lugar".

⁶ *English Works*, vol. VIII, p. vi.

⁷ *Ibid.*, p. XIII. Cf. Cicerón, *Orator*, IX, 32: "nec vero, si (Thucydides) historiam non scripsisset, nomen eius exstaret, quum praesertim fuisset honoratus et nobilis".

Hobbes se mantuvo siempre firme en su valoración de la aristocracia, en particular de la vieja aristocracia. En *The Elements of Law*, dice que "la nobleza es honorable";⁸ en *Leviathan*, "ser descendiente de padres conspicuos es honorable";⁹ y en *De homine*, "Nobilitas antiqua ingenium facit come, propterea quod in tribuendo cuique honorem, tuto largi et benigni esse possunt, cum debiti sibi met ipsis honoris satis sint securi".¹⁰

Hay una conexión histórica entre esta valoración de la virtud aristocrática y el aristotelismo que previamente hemos procurado mostrar como fundamento filosófico del humanismo de Hobbes. Se ha dicho con toda justicia de la exposición clásica de la virtud aristocrática, el *El cortesano* de Castiglione: "es de la *Ética* de Aristóteles que Castiglione toma el modelo de su tipo ideal".¹¹ Pero con esto el aristotelismo sufre un cambio fundamental. Es cierto que Castiglione mantiene expresamente la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa, y cuando caracteriza a Platón y a Aristóteles como los cortesanos ideales, quiere decir con ello, más allá de toda duda, que el cortesano en su forma ideal es, por así decir, únicamente la encarnación terrena del filósofo. Tal vez no sea tan exagerado tomar la guía de Castiglione para la vida del cortesano como una guía irónica para la vida del filósofo. El cortesano —en el caso ideal, un filósofo como Platón o Aristóteles—, y no el príncipe (cuya educación y orientación son confiadas al cortesano) se eleva hasta la visión de la belleza perfecta. Y como en Platón la visión de las ideas, condición indispensable para el buen gobierno, tiene un valor intrínseco completamente independiente de su significación política, del mismo modo en la obra de Castiglione el amor por la belleza ideal que col-

⁸ Parte I, cap. 8, § 5.

⁹ Cap. 10, p. 46.

¹⁰ Cap. 13, art. 5. Cf. también art. 3.

¹¹ Sir Walter Raleigh, *Some Authors*, Oxford, 1923, p. 99. Puede también recordarse que uno de los aristotélicos más conocidos del siglo XVI, Augusto Nifo, escribió *De viro aulico*. Véase su *Opuscula moralia et politica*, París, 1645, vol. II, pp. 240 y ss.

ma al cortesano perfecto es mucho más que un simple medio para la buena educación y orientación del príncipe. Sin embargo, confrontado con la pregunta acerca de si el cortesano perfecto, un filósofo como Platón y Aristóteles, no es en principio superior a cualquier príncipe, es decir, frente la pregunta acerca del orden de preeminencia entre teoría y práctica, Castiglione se decide a favor del príncipe perfecto, y con ello a favor de la práctica.¹² La virtud tras la cual el príncipe debe afanarse, la virtud suprema, es la virtud heroica, la virtud de Hércules o de Alejandro Magno.¹³

La tendencia a relegar la virtud teorética, haciendo resaltar la virtud heroica, se muestra, de manera menos clara y más escolástica, en el compendio de la *Ética Nicomáquea* que se encuentra entre los papeles privados de Hobbes en Chatsworth. El autor desconocido del compendio exige que la discusión de las virtudes dianoéticas sea excluida de la ética;¹⁴ de acuerdo con esto, trata exclusivamente las virtudes morales y deja fuera el análisis de las virtudes dianoéticas del libro sexto de la *Ética Nicomáquea*, y la discusión del libro décimo que prueba la superioridad de la teoría sobre la práctica. Por otra parte, en divergencia expresa con Aristóteles, y siguiendo el precedente de Francesco Piccolomini,¹⁵ trata mucho más detalladamente que Aristóteles la virtud heroica como "excellens Virtus moralis, ex quâ magnum aliquis et publicum bonum ardentius cupit, constanter tentat, et foeliciter".¹⁶ Se dedica una sección

¹² *The Book of the Courtier*, traducido al inglés por sir Thomas Hoby, Everyman's Library, pp. 295, 297 y 300 [trad. esp.: *El cortesano*, Madrid, Cátedra, 1994].

¹³ *Ibid.*, pp. 276, 289 y ss., y 300.

¹⁴ "Intellectualis virtus cum ad Ethicam disciplinam essentiali methodi jure non pertineat, ideo in praesens differenda eius tractatio, ut ne dicam penitus rejicienda" (p. 1).

¹⁵ "Egit Philosophus de Virtute Heroica succincte, et breviter. Piccolomineus vero satis copiose" (p. 12).

¹⁶ Compendio de la *Ética Nicomáquea*, pp. 38 y ss. Esta definición de *heroica virtus* está influenciada por el tratamiento ciceroniano de *magnanimitas*; cf. *De officiis*, l. 20, 66.

especial al tratamiento de la virtud heroica, y es con esta sección que termina el compendio.

Indudablemente, la virtud heroica no es idéntica a la virtud aristocrática, y el incremento del interés por la virtud heroica que puede verse en otras partes del aristotelismo renacentista¹⁷ ciertamente no debe explicarse sólo, y probablemente tampoco principalmente, por el interés en la virtud aristocrática. Pero, sean cuales fueren el modo y las razones por los cuales se asimilaron la virtud heroica y la virtud aristocrática¹⁸ para Hobbes, en cualquier caso, la identificación de ambas virtudes está establecida desde el primer momento. Cuando alaba las virtudes de la familia Cavendish en la dedicatoria a la traducción de Tucídides, caracteriza estas virtudes inmediatamente como "honor" y "virtud heroica".¹⁹

Hobbes mantuvo incluso la asimilación entre "virtud heroica" y "honor" hasta más tarde. Para él, "héroes" es la designación clásica de príncipes y nobles, mientras que la "virtud heroica" es idéntica a la virtud de la corte.²⁰ Lo esencial de la virtud heroica es el valor, la ascendencia noble, la belleza, el amor, la autoridad, la sabiduría, el arte

¹⁷ Remito al lector al comentario de Juan de Stobnicza sobre Leonardo Bruni, *In moralem disciplinam introductio*, así como a Augusto Nifo, *De sanctitate*, libro 1: *Opuscula moralia*, vol. I, pp. 157 y ss.

¹⁸ Cuánto se aproxima el significado de la palabra "héroe", especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, al sentido de "perfecto aristócrata" puede verse en el *Oxford English Dictionary*, en la voz "hero". El libro de Baltasar Gracián, *El héroe* (1637), que se incluye en la literatura aristocrática, debe también ser recordado aquí.

¹⁹ *English Works*, vol. VIII, pp. V-VI.

²⁰ "Así como los filósofos han dividido el universo, su objeto, en tres regiones: celestial, aérea y terrestre, así los poetas ... se han ubicado ellos mismos en las tres regiones de la humanidad: la corte, la ciudad y el campo. ... Pues hay en los príncipes y hombres de conspicuo poder, antiguamente llamados héroes, un brillo e influencia sobre el resto de los hombres que se asemeja al de los cielos" (*English Works*, vol. IV, pp. 443 y ss). "Por provecho (de un poema heroico) entiendo ... adquisición de prudencia, justicia y fortaleza, mediante el ejemplo de las personas grandes y nobles a las que presentó hablando o describió actuando" (*ibid.*, vol. X, p. III).

ma al cortesano perfecto es mucho más que un simple medio para la buena educación y orientación del príncipe. Sin embargo, confrontado con la pregunta acerca de si el cortesano perfecto, un filósofo como Platón y Aristóteles, no es en principio superior a cualquier príncipe, es decir, frente la pregunta acerca del orden de preeminencia entre teoría y práctica, Castiglione se decide a favor del príncipe perfecto, y con ello a favor de la práctica.¹² La virtud tras la cual el príncipe debe afanarse, la virtud suprema, es la virtud heroica, la virtud de Hércules o de Alejandro Magno.¹³

La tendencia a relegar la virtud teorética, haciendo resaltar la virtud heroica, se muestra, de manera menos clara y más escolástica, en el compendio de la *Ética Nicomáquea* que se encuentra entre los papeles privados de Hobbes en Chatsworth. El autor desconocido del compendio exige que la discusión de las virtudes dianoéticas sea excluida de la ética;¹⁴ de acuerdo con esto, trata exclusivamente las virtudes morales y deja fuera el análisis de las virtudes dianoéticas del libro sexto de la *Ética Nicomáquea*, y la discusión del libro décimo que prueba la superioridad de la teoría sobre la práctica. Por otra parte, en divergencia expresa con Aristóteles, y siguiendo el precedente de Francesco Piccolomini,¹⁵ trata mucho más detalladamente que Aristóteles la virtud heroica como "excellens Virtus moralis, ex quâ magnum aliquis et publicum bonum ardentius cupit, constanter tentat, et foeliciter".¹⁶ Se dedica una sección

¹² *The Book of the Courtier*, traducido al inglés por sir Thomas Hoby, Everyman's Library, pp. 295, 297 y 300 [trad. esp.: *El cortesano*, Madrid, Cátedra, 1994].

¹³ *Ibid.*, pp. 276, 289 y ss., y 300.

¹⁴ "Intellectualis virtus cum ad Ethicam disciplinam essentiali methodi jure non pertineat, ideo in praesens differenda eius tractatio, ut ne dicam penitus rejicienda" (p. 1).

¹⁵ "Egit Philosophus de Virtute Heroica succincte, et breviter. Piccolomineus vero satis copiose" (p. 12).

¹⁶ Compendio de la *Ética Nicomáquea*, pp. 38 y ss. Esta definición de *heroica virtus* está influenciada por el tratamiento ciceroniano de *magnanimitas*; cf. *De officiis*, l. 20, 66.

especial al tratamiento de la virtud heroica, y es con esta sección que termina el compendio.

Indudablemente, la virtud heroica no es idéntica a la virtud aristocrática, y el incremento del interés por la virtud heroica que puede verse en otras partes del aristotelismo renacentista¹⁷ ciertamente no debe explicarse sólo, y probablemente tampoco principalmente, por el interés en la virtud aristocrática. Pero, sean cuales fueren el modo y las razones por los cuales se asimilaron la virtud heroica y la virtud aristocrática¹⁸ para Hobbes, en cualquier caso, la identificación de ambas virtudes está establecida desde el primer momento. Cuando alaba las virtudes de la familia Cavendish en la dedicatoria a la traducción de Tucídides, caracteriza estas virtudes inmediatamente como "honor" y "virtud heroica".¹⁹

Hobbes mantuvo incluso la asimilación entre "virtud heroica" y "honor" hasta más tarde. Para él, "héroes" es la designación clásica de príncipes y nobles, mientras que la "virtud heroica" es idéntica a la virtud de la corte.²⁰ Lo esencial de la virtud heroica es el valor, la ascendencia noble, la belleza, el amor, la autoridad, la sabiduría, el arte

¹⁷ Remito al lector al comentario de Juan de Stobnicza sobre Leonardo Bruni, *In morealem disciplinam introductio*, así como a Augusto Nifo, *De sanctitate*, libro 1: *Opuscula moralia*, vol. I, pp. 157 y ss.

¹⁸ Cuánto se aproxima el significado de la palabra "héroe", especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, al sentido de "perfecto aristócrata" puede verse en el *Oxford English Dictionary*, en la voz "hero". El libro de Baltasar Gracián, *El héroe* (1637), que se incluye en la literatura aristocrática, debe también ser recordado aquí.

¹⁹ *English Works*, vol. VIII, pp. V-VI.

²⁰ "Así como los filósofos han dividido el universo, su objeto, en tres regiones: celestial, aérea y terrestre, así los poetas ... se han ubicado ellos mismos en las tres regiones de la humanidad: la corte, la ciudad y el campo. ... Pues hay en los príncipes y hombres de conspicuo poder, antiguamente llamados héroes, un brillo e influencia sobre el resto de los hombres que se asemeja al de los cielos" (*English Works*, vol. IV, pp. 443 y ss). "Por provecho (de un poema heroico) entiendo ... adquisición de prudencia, justicia y fortaleza, mediante el ejemplo de las personas grandes y nobles a las que presentó hablando o describió actuando" (*ibid.*, vol. X, p. III).

de la diversión y la ambición,²¹ es decir, aquellas virtudes que según Castiglione son la esencia del perfecto aristócrata. En su ética, Hobbes trata estas mismas virtudes bajo el título de "Honor". Dice allí:

Honorables son ... la belleza de la persona consistente en un aspecto animado del semblante ... como también, una reputación general entre los miembros del otro sexo. ... Y las acciones que proceden de la fortaleza corporal y energía manifiesta ... tales como la victoria en una batalla o duelo. ... Y también aventurarse a grandes hazañas y peligros. ... Y enseñar o persuadir. ... Y la nobleza. ... Y la autoridad.²²

Así, el significado de "virtud heroica" y "honor" coinciden completamente, y las virtudes indicadas por las dos expresiones son las virtudes específicas del aristócrata.

La función original de las secciones que tratan el "honor" en la ética de Hobbes está dada, entonces, por la explicación de la virtud aristocrática. Pues "honor" está coordinado con la aristocracia del mismo modo que "honestidad" está coordinada con las clases inferiores.²³ Más aun, existe incluso una conexión literaria entre el análisis hobbesiano del honor y la literatura aristocrática de la época. Véase el siguiente pasaje de *Honour Military and Civill* de W. Segar:²⁴

²¹ "La tarea de un poema heroico es suscitar admiración, principalmente ante tres virtudes: valor, belleza y amor ... la gloria ... de un héroe descansa ... en valentía, nobleza y otras virtudes de naturaleza, o en el mando que tiene sobre los otros hombres" (*English Works*, vol. x, p. IV). En Gondibert y Oswald, personajes de la épica *Gondibert* de sir William Davenant, Hobbes no encuentra "sino valor estable, honor limpio, consejo calmo, diversión culta y amor puro; salvo sólo uno o dos torrentes de ambición, los cuales, pese a ser defectos, tienen algo heroico en sí, y por tanto deben tener un lugar en un poema heroico" (*ibid.*, vol. IV, p. 451). La poesía heroica tiene que ver con "grandes personas, que ocupan sus mentes en grandes designios" (*ibid.*, pp. 454 y ss.).

²² *The Elements of Law*, parte I, cap. 8, § 5. Véase también la enumeración algo diferente en *Leviathan*, cap. 10, pp. 46 y ss.

²³ Cf. *supra*, p. 76.

²⁴ William Segar, *Honour Military and Civill*, Londres, 1602, pp. 211 y ss. Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 8, § 6, y *Leviathan*, cap. 10, pp. 45 y ss.

diversas demostraciones de honor se deben también al semblante, las palabras y los gestos externos; como la escucha atenta de quien habla, levantarse ante quien pasa, etc. Quien está sentado recibe honor de quien está parado. ... Un hombre que se sienta a la mesa recibe honor de quien sirve. ... Es más honrado quien camina junto a la pared (a menos que sean tres pues entonces quien está en el medio se encuentra en el lugar más valioso). ... Un hombre también es honrado cuando su príncipe u otro superior se complace en saludarle de palabra o por escrito, o le favorece con el don de un cargo o dignidad. ... Los hombres son honrados al portar armas: pues quien tiene armas de sus ancestros es más honorable que quien es el primer caballero de su estirpe.

Hobbes toma tales observaciones acerca del honor como punto de partida; las profundiza sistemáticamente desde el comienzo al incluirlas en el marco que ofrecía el análisis aristotélico de καλὰ en la *Retórica*.²⁵

En sus caracterizaciones de la virtud heroica, Hobbes siempre nombra la valentía al principio.²⁶ La virtud aristocrática es fundamentalmente la virtud del guerrero, la virtud que se revela especialmente en la guerra. Castiglione afirma:

Considero que la ocupación principal y verdadera de un cortesano deberían ser las proezas con las armas, las que por sobre todo quiero que practique vivamente, y que sea conocido entre otros de su misma fortaleza por su consecución de empresas y su fidelidad hacia aquél a quien sirve ... mostrando siempre y manteniendo en vigor las armas, éstas deben ser su principal ocupación, y todas las otras buenas cualidades deben ser un ornamento de ellas.²⁷

Hobbes adopta esta concepción al coordinar inequívocamente el honor (la virtud aristocrática) y la guerra:

²⁵ Cf. *supra*, p. 64.

²⁶ Cf. *supra*, nota 21.

²⁷ Baltasar Castiglione, *op. cit.*, pp. 35 y ss. y 72.

La suma virtud es ser sociable con aquellos que quieren ser sociables, y temible con aquellos que no quieren serlo. Y lo mismo es con la ley de naturaleza; pues en el hecho de ser sociable se manifiesta la ley de naturaleza por medio de la paz y la sociedad, y ser temible es la ley de naturaleza en la guerra, en la que ser temido constituye la protección que tiene un hombre a partir de su propio poder; y así como lo primero consiste en acciones de equidad y justicia, lo último consiste en acciones de honor.²⁸

[...] La única ley de las acciones en la guerra es el honor.²⁹

El análisis del honor se encuentra en *Elements*, en *Leviathan* (como análisis de *pulchrum*) y luego en *De homine*. Por lo tanto, es sorprendente que la caracterización expresa del honor como *virtud* (esto es, en la guerra) aparezca sólo en la exposición más temprana. Es verdad que en *De cive* la valentía todavía es denominada "virtud", pero ya no más en relación con el honor; más aún, en *Leviathan* y en *De homine* la valentía misma es completamente omitida. En lugar de la tríada "honor, justicia y equidad", nos encontramos cada vez más con los dos conceptos de "justicia y caridad".³⁰ Por lo tanto, mientras más elaboraba Hobbes su filosofía política, más se alejaba de su reconocimiento original del honor como virtud, de su reconocimiento original de la virtud aristocrática. Vemos en este hecho una indicación de que, para Hobbes, durante el tiempo previo a que

²⁸ *The Elements of Law*, parte I, cap. 17, § 15.

²⁹ *Ibid.*, cap. 19, § 2.

³⁰ Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 17, § 15, y los pasajes paralelos en *De cive*, cap. 3, art. 32; *Leviathan*, cap. 15, pp. 81 y ss., y *De homine*, cap. 13, art. 9 (véase *supra*, p. 42). Cf. además *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 2, y los paralelos en *De cive* y *Leviathan*. Es cierto que en *Leviathan*, cap. 17, p. 87 aparece la expresión "leyes de honor", y ésta no tiene expresión correspondiente en *De cive*, cap. 5, art. 2. En cambio, en una serie de otros pasajes en *Leviathan*, que no tiene paralelo en las otras dos presentaciones, "honor" y "justicia" expresamente ya no son tratadas como complementarias, sino como opuestas, en concordancia con *De cive*, cap. 5, art. 2, pero de modo mucho más pronunciado. Cf. *Leviathan*, cap. 10, p. 47; cap. 12, p. 58 y cap. 13, p. 66. Véase *infra*, pp. 159 y ss. y 167.

considerase la idea de organizar un tratamiento independiente y coherente de la filosofía política, y particularmente durante su período humanista, el honor y la virtud heroica eran el ideal decisivo.

En el curso de su desarrollo, Hobbes se alejó cada vez más del reconocimiento de la virtud aristocrática. Al final de este proceso se encuentra, sin embargo, no sólo el establecimiento de una moral peculiarmente burguesa, sino que al mismo tiempo la virtud aristocrática misma se sublima y espiritualiza.

El honor de un hombre es, de acuerdo con la definición de Hobbes, el reconocimiento por parte de los demás de su superioridad con respecto a ellos. Por lo tanto, "aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o exceso sobre su competidor"³¹ son "honorables". En particular, todas las emociones o acciones que surgen de la conciencia de la superioridad son "honorables". Esta conciencia es llamada "gloria" u "orgullo".³² Pero esta definición formal, según la cual la conciencia de la superioridad es sólo un "signo" particular de superioridad (reconocible),³³ oculta la relación peculiar entre "gloria" (u "orgullo") y "honor". Pues aquellas acciones que emergen de la conciencia de la superioridad por parte del hombre que las lleva a cabo son fundamentalmente "honorables". Por lo tanto, puede decirse que la gloria u orgullo es la fuente del honor.³⁴ La gloria u orgullo, la conciencia de la propia superioridad, cuando está bien fundada, es la magnanimidad.³⁵ Y es la magnanimidad la que Hobbes considera posteriormente como la fuente no sólo del honor sino de toda virtud.

La conexión entre la magnanimidad y el honor, la conciencia de la superioridad y la aristocracia, recibió su explicación clásica en

³¹ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 8, § 5.

³² *Ibid.*, parte 1, cap. 9, § 1; *De cive*, cap. 1, art. 2, y cap. 4, art. 9; *Leviathan*, cap. 6, p. 27 y cap. 10, p. 46.

³³ Cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 8, § 5.

³⁴ *Ibid.*, parte 1, cap. 19, § 2; *De cive*, cap. 1, arts. 4-5; *Leviathan*, cap. 13, p. 64.

³⁵ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 20.

Aristóteles.³⁶ Para Aristóteles, la magnanimidad es, por un lado, una virtud entre otras —es el comportamiento justo para con los grandes honores— y, por el otro, es una “suerte de ornamento para las (otras) virtudes”. Presupone las otras virtudes y las realza. La magnanimidad, por así decirlo, resume las otras virtudes, como virtudes del individuo libre y superior, del mismo modo que la justicia³⁷ resume las otras virtudes como virtudes del ciudadano que obedece la ley y se comporta justamente junto con los otros ciudadanos. Ahora bien, si en lugar del balance inestable entre la magnanimidad y la justicia que prevalecía, al menos aparentemente, en la *Érica Nicomáquea* nos encontramos cada vez más con la preponderancia de la magnanimidad sobre la justicia, esto significa que la obediencia a la ley es considerada cada vez menos como principio moral, y que la conciencia de la superioridad (“gloria”) por parte del individuo superior y su interés por el reconocimiento de esta superioridad por los demás (“honor”) lo son cada vez más.

Un desarrollo de este tipo parece haber tenido lugar durante el Renacimiento.³⁸ Está documentado dentro de ciertos límites en el ideal de cortesano de Castiglione.

La magnanimidad es el alma del cortesano, pues lo preserva, en un mundo de observancias minuciosas, de poner énfasis en nimiedades, de perder de vista el fin a causa de un cuidadoso estudio de los medios. Es sólo en virtud de la magnanimidad que el cortesano puede alcanzar esa despreocupación ... que constituye la esencia de los buenos modales.³⁹

³⁶ *Érica Nicomáquea*, IV. 7-9.

³⁷ *Ibid.*, v. 2-3.

³⁸ Cf. Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 10, Auflage, vol. I, pp. 152 y ss. y vol. II, pp. 155 y ss. [trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992], y también Lewis Einstein, *Tudor Ideals*, Londres, 1921, pp. 259 y ss.

³⁹ Sir Walter Raleigh, *op. cit.*, p. 99.

Lo que es más, no es sólo la magnanimidad como conciencia de la superioridad sino también, y particularmente, la magnanimidad como interés por la superioridad y el reconocimiento de esa superioridad lo que distingue al cortesano de Castiglione. El cortesano debe estar versado en las artes de agradar y llamar la atención: "Y para concluir, digo que (para desempeñarse bien) el cortesano debe tener una perfecta comprensión de lo que hemos dicho que es apropiado para él, de modo que todo asunto posible sea fácil para él y todos los hombres se maravillen de él, y él de nadie".⁴⁰ El aumento del interés por el comportamiento justo hacia los pequeños y grandes honores se muestra particularmente en esas secciones del libro de Castiglione que son más originales, en su descripción de la gracia. Para ser perfectas, todas las artes y destrezas del cortesano precisan de gracia. Ellas sólo adquieren gracia en virtud de la ocultación artística de todo arte, es decir que la ocultación misma del arte debe permanecer oculta.⁴¹ El opuesto directo de la gracia es la afectación, es decir, la autopresentación y la autoalabanza jactanciosas. Pero esto no implica en modo alguno que la gracia sea esencialmente modestia. Por el contrario, la gracia está al servicio del arte de agradar y llamar la atención. La gracia es incluso un engaño sutil, por medio del cual el cortesano adquiere una reputación por aptitudes que no posee:

Y en todo lo que (el cortesano) tenga que hacer o decir, si es posible, dejémosle que se prevenga y piense en ello con anticipación, mostrando

⁴⁰ Baltasar Castiglione, *op. cit.*, p. 129; cf. también pp. 41 y ss. y pp. 95 y ss. Sir Thomas Elyot dice en su *Governour*: "La magnanimidad ... es, por así decirlo, la gala de la virtud, con la cual ella es adornada ... al máximo. ... Aparentemente, la magnanimidad, vinculada con cualquier otra virtud, la presenta maravillosamente para ser contemplada y ... admirada". Véanse también los siguientes títulos de capítulos de *El héroe* de Baltasar Gracián (citado de la traducción inglesa, Londres, 1726): "Que (el héroe) debe sobresalir en lo que es grande y noble. Que debe aspirar a la prioridad en mérito. Que debe elegir las cualidades brillantes y resplandecientes antes que otras. Que debe renovar a menudo su reputación. Que debe tener emulación".

⁴¹ Baltasar Castiglione, *op. cit.*, pp. 43, 46 y ss.

sin embargo todo lo que debe hacer *ex tempore* y a primera vista. En cuanto a las cosas en las que tiene poca habilidad, dejémosle tocarlas (como si fuera) al pasar, ... de modo tal que un hombre pueda creer que tiene mucho más ingenio en ello de lo que profesa. ... Esto ... es un ornamento que acompaña a lo que hace, más bien que un engaño; y aunque fuese un engaño, no se ha de desestimar.⁴²

En todo esto, Castiglione se atiene fundamentalmente al trabajo preliminar de la *Ética* de Aristóteles. La teoría final hobbesiana de la magnanimidad, por el contrario, supone una ruptura total con el aristotelismo. Hobbes emplea ocasionalmente "magnanimidad" y "valentía" como sinónimos.⁴³ Este uso recuerda directamente a *The Boke named the Governour* (1531), de sir Thomas Elyot, en el cual se trata "la magnanimidad, que puede ser llamada valiente coraje",⁴⁴ y entonces al tratamiento de la magnanimidad de Cicerón en el primer libro de *De officiis*, en el cual se basa la presentación de Elyot.⁴⁵ De acuerdo con la enseñanza del estoicismo, a la cual se remontan a su vez las afirmaciones de Cicerón, y que luego fue armonizada con las afirmaciones aristotélicas por Tomás de Aquino, la magnanimidad es definida más exactamente como una parte de la valentía.⁴⁶ Hobbes continuó entonces la tradición fundada por el estoicismo cuando habla de "valentía o magnanimidad". Pero él va finalmente

⁴² Baltasar Castiglione, *op. cit.*, pp. 130 y ss. Cf. pp. 46, 48 y ss. y 100.

⁴³ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 19, § 2.

⁴⁴ Elyot dice: "ahora que recuerdo, esta palabra magnanimidad es muy extraña, en tanto fue tomada tardíamente del latín, por lo que no contentará a todos los hombres. ... Me aventuraré a usar en lugar de magnanimidad una palabra más familiar y la llamaré buena valentía". Sir Thomas Hoby, en su traducción de *El Cortesano* emplea "nobleza de la valentía" y "resolución de la valentía" por "magnanimità".

⁴⁵ Para Cicerón (*De officiis*, l. 20 y ss.), *fortitudo animi* y *magnitudo animi* son una unidad indisoluble.

⁴⁶ Cf. G. Krüger, "Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins", *Logos*, vol. XXII, pp. 261 y ss. Krüger investiga la historia del concepto de magnanimidad en conexión con una interpretación de la teoría cartesiana de la *générosité*.

más allá de esta tradición al tomar la magnanimidad no como una parte de la valentía sino, a la inversa, al tomar la valentía y también la liberalidad como partes de la magnanimidad: "El desprecio de los pequeños auxilios y obstáculos es magnanimidad. Magnanimidad en peligro de muerte o heridas es valor, fortaleza. Magnanimidad en el uso de las riquezas es liberalidad".⁴⁷ Parecería que Hobbes deseó comprender todas las virtudes de la aristocracia, todas las virtudes brillantes, como producidas por la autoconciencia del hombre superior. Hobbes continuó en este camino hasta su conclusión, al interpretar la justicia misma como resultado de la magnanimidad.⁴⁸ La magnanimidad como "desprecio de los pequeños auxilios" es, sin embargo, no sólo "el desprecio de los auxilios injustos", sino también y particularmente "el desprecio de los auxilios deshonestos".⁴⁹ Del mismo modo, la magnanimidad es el origen del honor, así como de la justicia. Si, de hecho, el honor y la justicia son la "suma virtud",⁵⁰ se puede resumir entonces la teoría hobbesiana de la magnanimidad de este modo: la magnanimidad es el origen de toda virtud.⁵¹ Posiblemente se deba prestar más atención que la que por lo usual se presta a esta acentuación extrema del concepto de virtud aristocrática con el objeto de comprender que "el hobbesianismo (luego de la Restauración) se convirtió prácticamente en una parte esencial de los caballeros refinados".⁵²

⁴⁷ *Leviathan*, cap. 6, p. 26.

⁴⁸ Véase *supra*, pp. 49 y ss.

⁴⁹ "La magnanimidad es el desprecio de auxilios injustos o deshonestos" (*Leviathan*, cap. 8, p. 35). Para comprender este pasaje, véase *English Works*, vol. VI, p. 25: "la pauta de lo honesto y lo deshonesto se refiere al honor, y ... justicia solamente lo que concierne a la ley".

⁵⁰ Véase *supra*, pp. 81-82.

⁵¹ La sabiduría es caracterizada también como una "clase de galanura". Véase *Behemoth*, p. 38.

⁵² Thomas Babington Macaulay, *The History of England from the Accession of James the Second*, vol. I, p. 181. Véase también la caracterización de sir Thomas Browne del magnánimo como "el verdadero caballero de Aristóteles" (*Christian Morals*, I, § 16).

Pero, ¿cuál es la significación de esta teoría de la magnanimidad? ¿Cuál es su supuesto último? A primera vista, la teoría de Hobbes difiere de la de Aristóteles en que la magnanimidad hobbesiana ya no es más, como era para Aristóteles, un “ornamento” de todas las virtudes, entre ellas de una justicia ya existente, sino que es el origen de, entre otras virtudes, la justicia. Este cambio significa fundamentalmente que la virtud no es ya concebida como un estado (ἔξις), sino únicamente como una intención. Esto puede verse especialmente en la crítica expresa de Hobbes a la *Ética* de Aristóteles: “los escritores de filosofía moral, aunque reconocen las mismas virtudes y vicios (a saber; como Hobbes), como no reconocen en qué consiste su bondad ... la hacen consistir en una mediocridad de las pasiones: como si no fuera la causa, sino el grado de la intrepidez, lo que constituyera la fortaleza; o no fuese la causa, sino la cantidad de un don, lo que constituyera la liberalidad”.⁵³ Es decir, la razón, el motivo de una acción o de una forma de comportamiento es el único criterio de su valor moral. Independientemente de la legislación, “cada hombre (es) su propio juez, (es) acusado sólo por su propia conciencia y (es) absuelto por la rectitud de su propia intención. Por lo tanto, cuando la intención es justa, su obra no es pecado”.⁵⁴ La intención se convierte para Hobbes en el único principio moral, puesto que él ya no cree en la existencia de un principio “objetivo” conforme al cual el hombre deba ordenar sus acciones —en la existencia de una ley natural que preceda a toda volición humana—. Como hemos visto, niega expresamente que la ley natural moral sea realmente una ley.⁵⁵ El rechazo de una ley natural, de una obligación que preceda a todos los contratos humanos,

⁵³ *Leviathan*, cap. 15, p. 83; cf. también *The Elements of Law*, parte I, cap. 17, § 14, y *De cive*, cap. 3, art. 32. Cf. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Schriften, Akademie-Ausgabe, vol. VI, p. 404 [trad. esp.: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989].

⁵⁴ *Leviathan*, cap. 27, p. 155.

⁵⁵ Véase *supra*, pp. 49-50.

es la razón última de que especialmente “una cierta nobleza o galanura de la valentía”, esto es, la magnanimidad, sea considerada como razón suficiente de toda virtud.

La teoría de que la magnanimidad es el origen de toda virtud se encuentra sólo en *Leviathan*. En *The Elements of Law* se discute la magnanimidad como una pasión estimable, pero nada más. En *De homine* ya ni siquiera es mencionada. En su lugar nos encontramos con la menos colorida *justa sui aestimatio*,⁵⁶ que difiere fundamentalmente de la magnanimidad en que no es esencialmente, conciencia de la superioridad. El mero hecho de que la teoría de la magnanimidad que está en discusión aparezca sólo en *Leviathan* despierta la sospecha de que no es un elemento indispensable en la filosofía moral de Hobbes. Y, de hecho, puede verse en *Leviathan* que incluso en esta obra no sólo no es indispensable, sino que también es diametralmente opuesta a su propósito fundamental. Hemos señalado que, con la elaboración progresiva de su filosofía política, Hobbes se alejó cada vez más del reconocimiento original de la virtud aristocrática. *Leviathan* pertenece a una etapa avanzada de este desarrollo. Como su mismo título lo expresa, está dirigido principalmente contra la pasión del “orgullo”.⁵⁷ “Gloria u orgullo” son usados por Hobbes como sinónimos de “nobleza de la valentía”, esto es, magnanimidad, en pasajes en los cuales caracteriza la magnanimidad como el origen de la justicia. Precisamente porque la magnanimidad es una forma de orgullo, aun cuando sea su forma más “honorable”, no puede ser aceptada por Hobbes como el origen de la justicia. Pues, como descansa en un sentimiento de superioridad, entra en colisión con el reconocimiento de la igualdad natural de todos los hombres y, en último análisis, Hobbes permite que únicamente el reconocimiento de esta igualdad tenga vigencia como autoestimación justa.⁵⁸ La teoría de

⁵⁶ *De homine*, cap. 12, art. 9.

⁵⁷ Véase *supra*, pp. 34 y ss. y 50.

⁵⁸ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, §§ 2-3, y cap. 17, § 1; *De cive*, cap. 1, arts. 3-4, y cap. 3, art. 13; *Leviathan*, cap. 13, p. 63 y cap. 15, pp. 79 y ss.

que la magnanimidad es el origen de toda virtud está entonces en oposición directa con la intención real de Hobbes. Como esta teoría aparece sólo en *Leviathan*, se puede suponer que Hobbes la adoptó momentáneamente, bajo la fuerte impresión que le produjo *Las pasiones del alma* de Descartes, aparecida en 1649, en la época en que *Leviathan* estaba siendo compuesto. Ciertamente, no sería la primera y única vez que Hobbes se dejara llevar por la autoridad de Descartes. Éste dice: "la vertu de générosité (est) comme le clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des passions".⁵⁹

¿Pero cómo se ha de juzgar el hecho de que Hobbes tomó de pasada la teoría cartesiana de la *générosité*? ¿Se ha de decir que fue sólo bajo la influencia de Descartes que Hobbes alcanzó una profundización de su doctrina moral, de la que fue incapaz antes y después? Deberíamos considerar que es mejor juzgar que Hobbes, quien había luchado toda su vida en vano por encontrar una formulación clara de su propia respuesta, mucho más profunda, al problema moral, se contentó momentáneamente con apropiarse de la respuesta lúcida pero superficial de Descartes, la que, como resultado de todo el desarrollo precedente, parecía obvia. Este juicio se basa en el hecho de que el sistema moral hobbesiano se corresponde mejor con la intención más profunda de Descartes que lo que lo hace la moralidad de *Las pasiones del alma*.⁶⁰ La duda radical, cuyo correlato moral es la desconfianza y el temor, es anterior a la confianza en sí mismo del ego que se ha vuelto consciente de su independencia y libertad, cuyo correlato moral es la *générosité*. Descartes comienza el trabajo preliminar de la filosofía con la desconfianza en sus propios prejuicios, con desconfianza por sobre todo en un potencial *deus deceptor*, del mismo modo que Hobbes comienza

⁵⁹ René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 161; cf. también art. 154 [trad. esp.: *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997].

⁶⁰ Puede recordarse que Descartes fue considerado originariamente por algunos como el autor de *De cive* y que él mismo habló favorablemente de esta obra.

interpretando el Estado y consiguientemente la moralidad toda a partir de la desconfianza natural de los hombres. Sin embargo, no es la moral de Descartes sino la de Hobbes la que explica el sentido concreto y las implicaciones concretas de la desconfianza fundamental. Pues Hobbes, salvo cuando es confundido por Descartes con respecto a su intención real propia, encuentra el origen de la virtud no en la magnanimidad, sino en el miedo, en el miedo a una muerte violenta. Considera no a la magnanimidad sino al miedo a una muerte violenta como la única autoconciencia adecuada.

En las cuestiones que tienen que ver con la filosofía de la autoconciencia no se puede desear un juicio más autorizado que el de Hegel. Éste reconoce tácitamente la superioridad del fundamento filosófico de Hobbes sobre el de Descartes cuando caracteriza la experiencia a partir de la cual surge originariamente la autoconciencia como la lucha a muerte que nace del interés por el reconocimiento de los otros. En la *Fenomenología del espíritu* dice:

La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y por el hecho de que existe para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto es admitida o "reconocida" ... cada una de ellas está efectivamente cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza no tiene todavía ninguna verdad. ... La relación de ambas autoconciencias se halla constituida de tal modo que se comprueban ellas mismas y la una a la otra mediante la lucha a muerte. Deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí mismas, la certeza de ser para sí mismas, al nivel de la verdad objetiva, y hacer esto tanto en el caso de la otra como en su propio caso.⁶¹

A partir de esta lucha surge, junto con la relación de señor y siervo, la forma original de la autoconciencia. La conciencia del siervo está esencialmente determinada, de acuerdo con Hobbes y Hegel, por

⁶¹ Georg W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. de J. B. Baillie, vol. 1, pp. 175 y ss. [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

el miedo a la muerte;⁶² y en principio, tanto para Hegel como para Hobbes, la conciencia del siervo representa un nivel más elevado que la conciencia del señor. Al anteponer a su análisis de las formas premodernas de autoconciencia —estoicismo, escepticismo y “conciencia desgraciada”— el análisis, basado en la filosofía de Hobbes,⁶³ del señorío y la servidumbre, Hegel reconoció que la filosofía de Hobbes fue la primera en tratar la forma más elemental de la autoconciencia.

⁶² Como dice Hegel: “La servidumbre ... es una autoconciencia ... esta autoconciencia no estaba en peligro y temor por este elemento o aquel, tampoco por este o aquel momento, estaba atemorizada en todo su ser; sentía el miedo a la muerte, tenía terror mortal de su señor soberano” (*Phenomenology...*, *op. cit.*, p. 185).

⁶³ El señor Alexandre Kojevnikoff y yo nos proponemos emprender una investigación detallada de la relación entre Hegel y Hobbes.

V. EL ESTADO Y LA RELIGIÓN

HOBBS continuó sus estudios históricos con una mirada sobre la política. Su autor favorito era Tucídides, "el historiógrafo más político que jamás haya escrito".¹ En su autobiografía dice que publicó su traducción de Tucídides porque deseaba comunicar a sus conciudadanos la enseñanza de que la democracia está equivocada y que es preferible la monarquía, a cuya convicción lo había convertido Tucídides.² Estas últimas afirmaciones están completamente demostradas en la introducción a la traducción de Tucídides. En ella Hobbes resume la "opinión (de Tucídides) concerniente al gobierno del Estado" para demostrar que Tucídides "lo que menos amaba era la democracia" y "lo que más aprobaba era el gobierno real".³ El tono de la introducción en su conjunto es un testimonio del hecho de que Hobbes sinceramente adoptaba el punto de vista de su autor. Por tanto, Hobbes fue desde el comienzo un decidido defensor de la monarquía y un decidido oponente de la democracia, y mantuvo esta opinión durante toda su vida.

En todas las etapas de su desarrollo, Hobbes consideró a la monarquía absoluta hereditaria como la mejor forma de Estado. En la introducción a la traducción de Tucídides considera los gobiernos de Pisístrato, formalmente monárquico, y de Pericles, nominalmente democrático pero monárquico de facto, como equivalentes.⁴

¹ *English Works*, vol. VIII, p. VIII.

² *Opera latina*, vol. I, pp. XIV y LXXXVIII.

³ *English Works*, vol. VIII, pp. XVI y ss.

⁴ *Ibid.*, p. XVII. Cf. también *The Elements of Law*, parte II, cap. 2, § 5, y cap. 5, *in fine*; *De cive*, cap. 10, art. 15; *Leviathan*, cap. 25, *in fine*.

Sin embargo, en las tres exposiciones sistemáticas de su filosofía política reconoce la posibilidad de la monarquía electiva, a la que compara con la institución romana de la dictadura, bajo la cual el pueblo es "soberano en propiedad", pero no "en ejercicio".⁵ Como él en principio afirma la equivalencia legal de la democracia y la monarquía, se puede decir que consideraba la monarquía absoluta y la dictadura como las únicas formas prácticas de gobierno.⁶ Hobbes sostuvo esta posición desde la época de la traducción de Tucídides hasta *Leviathan*. En este aspecto tampoco varió nunca su opinión, pues mientras aprecia la dictadura, reconoce la monarquía absoluta como la forma superior.

La posición de Hobbes con respecto a la monarquía no cambió a lo largo de toda su vida.⁷ Cambió, sin embargo, su concepción del término "monarquía". Esto se ve en la forma en que explica la preeminencia de la monarquía en los diversos trabajos. En las exposiciones tempranas hace mención de los argumentos tradicionales, que se reducen a afirmar que la monarquía es la única forma natural —vale decir, original— de autoridad, la única forma que corresponde al orden original de la naturaleza, mientras que la aristo-

⁵ *The Elements of Law*, parte II, cap. 2, § 9; *De cive*, cap. 7, arts. 15-16; *Leviathan*, cap. 19, pp. 100 y ss.

⁶ Cf. Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes*, 3ª ed., Stuttgart, 1925, pp. 252-255 [trad. esp.: *Hobbes*, Madrid, Alianza, 1988].

⁷ Así, Hobbes no pasó gradualmente de reconocer solamente la monarquía absoluta a reconocer también la dictadura. La afirmación más decidida de la monarquía absoluta no se encuentra en *The Elements of Law*, sino en *De cive* (cap. 10, art. 17). Mientras en *The Elements of Law* (parte II, cap. 2, § 10) y en *Leviathan* (cap. 19, p. 101) se afirma la posibilidad de una monarquía limitada, que realmente no es una verdadera monarquía, sino una comisión otorgada por el pueblo soberano, esta posibilidad es negada en *De cive* (cap. 7, art. 17). Además, en una sección de *De cive* que no tiene paralelo en las otras presentaciones (cap. 10, art. 18), son afirmadas las ventajas de la monarquía hereditaria. Puesto que en *De cive* Hobbes había propugnado demasiado decididamente la monarquía, se vio obligado en el prefacio, que compuso con posterioridad, a declarar formalmente que las ventajas de la monarquía no habían sido probadas, sino que eran simplemente probables.

cracia y la democracia son artificialmente producidas por el hombre, meramente "fundadas en el ingenio humano".⁸ Es cierto que ya tan tempranamente como en *Elements* y nuevamente de modo más claro en *De cive* no concede demasiado peso a argumentos de esta clase. No obstante, el hecho de que están mencionados en las exposiciones tempranas justifica la suposición de que Hobbes llegó sólo gradualmente a dejarlos de lado y que **al comienzo consideró la monarquía como la única forma natural de autoridad. Más aun, sostuvo hasta el final que la autoridad paterna, y consecuentemente la monarquía patrimonial, aunque no sea legal, es no obstante el origen histórico de todos o de la mayoría de los Estados.**⁹

Hobbes sostuvo en todo momento la distinción entre el Estado natural y el artificial. Distinguió siempre entre "la república por adquisición", que está basada en la fuerza natural, sea del padre o del conquistador, y "la república por institución", que resulta de la sujeción voluntaria a un gobierno electo, es decir, artificial. Para él está siempre supuesto el carácter monárquico del Estado natural.¹⁰

En las tres exposiciones de su filosofía política, Hobbes se ocupa en primer lugar del Estado artificial y luego del natural. Y en las tres, de acuerdo con su punto de vista final, al discutir el Estado artificial trata también de modo particular la monarquía institucional y, consecuentemente, artificial. Pero hay una diferencia muy notable: mientras que en *Leviathan* el derecho de sucesión es tratado

⁸ *The Elements of Law*, parte II, cap. 5, § 3, y *De cive*, cap. 10, art. 1. Cf. Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, pp. 250 y ss. Cf. también *De cive*, prefacio, y *Opera latina*, vol. V, p. 352.

⁹ *Leviathan*, cap. 10, pp. 47 y ss., cap. 13, p. 65, cap. 20, p. 105, cap. 22, p. 124, cap. 27, p. 164 y cap. 30, p. 182; *Behemoth*, p. 147.

¹⁰ "El logro de este poder soberano tiene lugar por dos caminos. Uno, por la fuerza natural; como cuando *un hombre* hace que sus hijos se sometan ... a su gobierno ... o subyuga mediante la guerra a sus enemigos a su voluntad. ... El otro es cuando los hombres acuerdan entre ellos someterse a un *hombre o asamblea* de hombres voluntariamente" (*Leviathan*, cap. 17, *in fine*). Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 11, y *De cive*, cap. 5, art. 12.

como un problema específico de la monarquía, en la discusión de la “república por institución” de las primeras exposiciones es mencionado solamente en conexión con la discusión del Estado natural.¹¹

Originalmente, este problema específico de la monarquía (es decir, el derecho de sucesión) estaba incluido sólo en la discusión del Estado natural porque, de acuerdo con el punto de vista original de Hobbes, la monarquía y el Estado natural eran idénticos.

¿Pero qué Estado natural? Hobbes distingue dos clases de Estado natural: el Estado despótico basado en la conquista y la monarquía patrimonial que se basa en la autoridad paterna. Como queda ya sugerido por el hecho de que en las exposiciones tempranas el derecho de sucesión en las monarquías fue tratado solamente en relación con la monarquía patrimonial, y de que en *Leviathan* es sólo en este contexto y no en la discusión del Estado despótico que hay una referencia a las discusiones previas del derecho de sucesión, la monarquía que Hobbes originariamente identificaba con el Estado natural era la monarquía patrimonial y no la monarquía despótica. Se debe poner especial énfasis en que los argumentos tradicionales a favor de la monarquía que son mencionados en las exposiciones tempranas están exclusivamente referidos a la monarquía patrimonial y no a la despótica. Para Hobbes, por lo tanto, monarquía y reino patrimonial eran originariamente idénticos.

Sólo posteriormente consideró como equivalentes la monarquía basada en la autoridad paterna y la que se basa en la conquista. Este cambio es el resultado de su concepción de la idea de una monarquía artificial (“instituida”), en comparación con la cual todas las formas de autoridad que no son producción artificial y no están basadas en la delegación voluntaria parecen naturales. La idea de monarquía artificial, así como de todo Estado artificial, se torna más clara de una exposición a otra. En *Elements* se dice de pasada: “los súbditos (del monarca) ... son para él como niños y siervos”.

¹¹ Cf. *The Elements of Law*, parte II, cap. 4, §§ 11-17; *De cive*, cap. 9, arts. 11-19; y *Leviathan*, cap. 19, pp. 101-104.

Esta observación ha desaparecido sin dejar rastros en las exposiciones posteriores.¹² En *De cive*, en un párrafo completamente separado,¹³ se hace una distinción, con especial referencia a la monarquía, entre *jus imperii* y *exercitium imperii*. La monarquía debe dejar de ser gobierno personal en grado mayor que la democracia y la aristocracia. En *Leviathan*, en los capítulos intitulados "De aquellas cosas que debilitan, o tienden a la desintegración de la república" y "De la misión del representante soberano", en secciones que no tienen paralelo en exposiciones anteriores, hay un esfuerzo tendiente a modificar la concepción tradicional de la monarquía a la luz de la monarquía institucional ideal. Por otro lado, el tratamiento del Estado natural es —cuanto menos relativamente— abreviado.¹⁴ Mientras más agudamente elabora Hobbes la idea de representación,¹⁵ mientras más claridad alcanza en cuanto a la esencia de la monarquía institucional y las diferencias entre el rey como persona natural y el rey como persona política, adquieren para él menos importancia el Estado natural, la monarquía patrimonial y la afinidad entre monarquía y autoridad paterna. Al final, el gobierno paternal (y despótico) y la monarquía resultan diametralmente opuestos: "aunque el rey como un padre de niños y como un señor de los siervos domésticos ordena muchas cosas que vinculan a aquellos niños y siervos, nunca ordena sin embargo al pueblo en general sino por una ley precedente, y como persona política, no natural".¹⁶

De acuerdo con la opinión final de Hobbes, debemos distinguir entre el Estado natural, que es de por sí monárquico, y el Estado artificial, que en principio puede ser, con igual justificación, democrático, aristocrático o monárquico. Pero originalmente consideró

¹² *The Elements of Law*, parte II, cap. 4, § 12; *De cive*, cap. 9, art. 14; *Leviathan*, cap. 19, p. 103.

¹³ Cap. 13, art. 1.

¹⁴ Cf. Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, p. 255

¹⁵ *Ibid.*, pp. 238 y ss. y también pp. 210 y 242.

¹⁶ *Behemoth*, p. 51. Cf. también *English Works*, vol. VI, p. 152.

la democracia como la forma primaria del Estado artificial. Se dice expresamente en *Elements*, en la discusión del Estado artificial: "la democracia precede a toda otra institución de gobierno". La aristocracia y la monarquía (institucional) se derivan de la democracia original. Esta tesis aparece en *De cive* sólo de una forma muy débil, y en *Leviathan* ha desaparecido completamente.¹⁷ Por lo tanto, **de acuerdo con la opinión original de Hobbes, el Estado artificial es primariamente democrático, así como el Estado natural es la monarquía patrimonial.**

Sería un error creer que Hobbes prefirió originalmente la monarquía, debido a su origen natural, a la democracia artificial. Sucede que la primera exposición sistemática de sus posiciones es la más democrática. Ya ha sido mencionado que la precedencia de la democracia por sobre las otras formas artificiales del Estado es afirmada del modo más decisivo en *Elements*. Los hechos siguientes son menos equívocos. En *Elements*, la afirmación de Aristóteles de que el objeto de la democracia es la libertad encuentra mayor justicia en manos de Hobbes, pese a su rechazo de esta opinión, de lo que sucede posteriormente.¹⁸ Aun más, en *Elements* hay una observación acerca del Estado artificial que parece ser un residuo de un argumento a favor de la democracia y que reaparece en las presentaciones posteriores sólo de una forma muy débil. En *Elements* afirma:

¹⁷ Cf. *The Elements of Law*, parte II, cap. 2, § 1 con *De cive*, cap. 7, art. 5 (véase Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, p. 243). Hay una reminiscencia de esta concepción en *Behemoth*, p. 76.

¹⁸ "Aristóteles decía bien que el fundamento o intención de una democracia es la libertad, lo que confirmaba en estas palabras: pues los hombres comúnmente dicen que nadie puede participar de la libertad, a no ser en una república popular" (*The Elements of Law*, parte II, cap. 8, § 3). "Hoc est quod voluit Aristoteles, ipse quoque consuetudine temporis libertatem pro imperio nominans" (*De cive*, cap. 10, art. 8). "Y puesto que a los atenienses se les enseñaba (para evitar el deseo de cambiar su gobierno) que eran hombres libres, y que todos los que vivían en la monarquía eran esclavos, por eso Aristóteles la dejaba de lado en su *Política*" (*Leviathan*, cap. 21, p. 113).

La sujeción de aquellos que instituyen un gobierno entre ellos es no menos absoluta que la de los siervos. E incluso se hallan en el mismo estado; pero la esperanza de aquéllos es mayor que la de éstos. Puesto que aquel que se somete a sí mismo sin compulsión piensa que hay razón para ser mejor tratado que aquel que lo hace por compulsión; y porque se somete libremente se llama a sí mismo, aunque esté en sujeción, un hombre libre; con lo cual resulta que la libertad es ... un estado de mejor esperanza que el de aquellos que han sido sujetos por la fuerza y la conquista.¹⁹

Parece estar implícita la opinión siguiente: el motivo que conduce al Estado natural es el miedo; por otro lado, el motivo que conduce al estado artificial es la esperanza o la confianza. El Estado artificial que descansa en la esperanza o la confianza (en el soberano) se opone al Estado natural basado en el miedo. Pero esta antítesis, en tanto que la democracia es la forma primaria de Estado artificial, significa preferencia por la democracia por sobre la monarquía patrimonial.

Pero aparte de todas las citas ilustrativas particulares, es probable desde el primer momento que Hobbes estuviera mucho más abierto a las ideas democráticas en su período humanista que después. En años posteriores consideraba a los autores clásicos causa principal de las ideas democráticas en su época. No debe suponerse que hacia la época en que estaba ocupado en estos autores, antes de que pudiera confrontar su autoridad con su propia filosofía política, que demandaba certeza matemática, y cuando sólo, o casi únicamente, la autoridad de Tucídides estaba de su lado, él fuera tan constante en su rechazo de la tradición democrática como lo fue después, para no decir nada del hecho de que Tucídides, después de todo, no era una autoridad absolutamente incuestionable para la posición de

¹⁹ *The Elements of Law*, parte II, cap. 4, § 9. Compárese con *De cive*, cap. 9, art. 9, y cap. 5, art. 12; también *Leviathan*, cap. 20, p. 107 y cap. 17, *in fine*, y además *Behemoth*, p. 12. Cf. también Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. 5, § 6 [trad. esp.: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986].

Hobbes a favor de la monarquía absoluta. Es en Tucídides, en el discurso en el que los corintios comparan el Estado ateniense con el lacedemonio, es decir, la democracia clásica y la aristocracia clásica, que Hobbes encuentra el modelo para su temprana caracterización de la relación entre democracia y monarquía patrimonial. Precisamente del modo como Tucídides, en el discurso que pone en boca de los corintios, caracteriza la democracia ateniense por su atrevimiento y su esperanza y, por otro lado, la aristocracia lacedemonia, más "pasada de moda", por su hesitación y su desconfianza, Hobbes caracteriza originalmente el motivo de la democracia como esperanza, y el motivo del "más antiguo" Estado natural, y con ello la monarquía patrimonial en particular, como miedo.

Debemos en todo caso tomar conciencia del hecho paradójico de que la primera presentación de la filosofía política de Hobbes es al mismo tiempo la que está más a favor tanto de la monarquía patrimonial como de la democracia. La paradoja desaparece si uno considera que las ideas de monarquía patrimonial y de democracia que están presentadas más claramente en *Elements* son ideas tradicionales, que la unión no tradicional de estas ideas, en pos de la cual Hobbes se afana, no fue completamente exitosa hasta *Leviathan*, y que, por lo tanto, estas ideas estaban necesariamente unidas de modo imperfecto en los primeros trabajos y, como resultado, permanecían una junto a otra de manera contradictoria. En *Elements*, y más aun durante su período humanista, Hobbes no había encontrado todavía el modo de reconciliar estas ideas tradicionales opuestas, lo que equivale a decir que no había desarrollado aún con suficiente claridad su concepción final de una monarquía artificial institucional. De ahí resulta la contradicción original entre monarquía patrimonial y democracia. En el conflicto entre estas dos opiniones políticas, Hobbes estuvo desde el principio del lado de la monarquía patrimonial; pero también desde el principio tuvo escrúpulos de origen democrático contra esta perspectiva.

Por lo tanto, la teoría hobbesiana del Estado, si uno la rastrea hasta su punto de partida, representa la unión de dos tradiciones

opuestas. Hobbes sigue la tradición monárquica, en la medida en que afirma que la monarquía patrimonial es la única forma natural del Estado, y por tanto, la única legítima. En contraste con esto, la tradición democrática afirma que toda legitimidad tiene su origen en el mandato del pueblo soberano. Hobbes une estas tradiciones opuestas primero mediante una distinción entre Estados naturales y artificiales. Con referencia a los Estados naturales sigue hasta el final la tradición monárquica, al menos hasta donde concierne al origen histórico de todos los Estados ya existentes. Con referencia a los Estados artificiales, sigue, al menos para comenzar, la tradición democrática, y desde el comienzo se preocupa por mostrar que la democracia no puede hacer nada mejor que transformarse a sí misma en una monarquía absoluta, de hecho o incluso también nominalmente.

En este esfuerzo se delata la razón que originalmente indujo a Hobbes a unir las tradiciones opuestas. Él deseaba presentar las ventajas de la monarquía, de las cuales estaba convencido desde el principio, por razones que después discutiremos, de un modo que obtuviera reconocimiento de todos los partidos. La superioridad de la monarquía era admitida naturalmente por el partido monárquico. Se trataba entonces sólo de convencer a los sostenedores de la tradición democrática. El modo más conveniente de lograr esto era, antes que nada, admitir la premisa democrática sin criticarla, a los efectos de probar entonces sobre la base de esta premisa la ventaja de la monarquía. El argumento a favor de la monarquía está por lo tanto vinculado originalmente con una alternativa. Reducida a una expresión de principio, es la alternativa entre el motivo monárquico y el democrático, el miedo y la esperanza, la que continúa destacándose en el pasaje citado de *Elements*. Pero Hobbes no podía consentir a largo plazo con la yuxtaposición de Estado natural y artificial, del principio monárquico y el democrático, del miedo y la esperanza. Buscó un motivo común para la fundamentación del Estado artificial tanto como para la del natural. Halló este motivo en el miedo a una muerte violenta, que estaba original-

mente vinculado, según parece, sólo con el Estado natural. En este sentido, la precedencia del Estado natural respecto del artificial es reconocida por Hobbes hacia el final.

Hobbes reconcilia así dos teorías de la soberanía fundamentalmente distintas. De acuerdo con una, la soberanía es el derecho que está finalmente basado en la autoridad del padre; por lo tanto, completamente independiente de la voluntad del individuo. De acuerdo con la otra, toda soberanía debe ser retrotraída hasta la delegación voluntaria de la autoridad por parte de la mayoría de los ciudadanos libres. En el comienzo, Hobbes probablemente hubiera reconciliado la antítesis de un modo parecido a éste: el gobierno paternal es el orden natural de la familia; el padre es por naturaleza el señor absoluto de sus niños y siervos; por otra parte, el dominio político se basa en la delegación voluntaria del poder paternal en el rey por parte de los padres.²⁰ En la teoría final de Hobbes acerca de la soberanía, la naturaleza tanto voluntaria como involuntaria de la sujeción se encuentran reconciliadas más sistemáticamente: los hombres —los individuos, no los padres—, al fundarse el Estado artificial, delegan el poder supremo a un hombre o a una asamblea por

²⁰ “Originalmente, el padre de cada hombre era también su señor soberano, con poder de vida o muerte sobre él; y ... los padres de familias ... al instituir una república ... resignaron el poder absoluto” (*Leviathan*, cap. 30, p. 182). “El padre debe tener el honor de un soberano (aunque ha sometido su poder a la ley civil)” (*ibid.*, cap. 27, p. 164). Debe tenerse en cuenta que en estos pasajes y otros similares Hobbes habla únicamente del origen de facto del Estado, y no del legal. De acuerdo con la teoría final de Hobbes, es la madre y no el padre quien tiene legalmente —es decir, por la ley de naturaleza— poder absoluto sobre los hijos. Debemos suponer, por las razones desarrolladas en el texto, que Hobbes primeramente veía no sólo la fuente de facto, sino también el origen legal de la soberanía en la autoridad del padre. La reconciliación original del principio monárquico con el democrático que aquí suponemos se hallaba en Hooker: “La naturaleza ha concedido un poder supremo a los padres dentro de sus familias privadas. ... Sin embargo, al no existir sobre una gran multitud tal dependencia de nadie, ... es imposible que alguien tenga completo poder legal, a no ser por consentimiento de los hombres o disposición inmediata de Dios” (*Ecclesiastical Polity*, libro 1, x. 4).

miedo recíproco, el miedo a una muerte violenta, y el miedo, compulsivo en sí mismo, es compatible con la libertad. En otras palabras, reemplazan voluntariamente el miedo recíproco compulsivo por el miedo, nuevamente compulsivo, a un tercer poder neutral, el gobierno, y por lo tanto sustituyen un peligro inconmensurable, infinito e inevitable —el peligro de la amenaza de un enemigo— con un peligro mensurable, limitado y evitable —el peligro que desde los tribunales amenaza sólo a los infractores—.

Al mismo tiempo que Hobbes reconciliaba exitosamente las dos teorías opuestas de la soberanía, estaba forzado a rechazar como ilegítimos aquellos gobiernos cuyo fundamento no podía ser explicado ni por el principio monárquico tradicional ni por el democrático tradicional. Así, en la introducción a la traducción de Tucídides, dice que éste “elogió (el gobierno de Atenas), tanto cuando reinaba Pisístrato (prescindiendo de que era un poder usurpado) como cuando al comienzo de la guerra era democrático nominalmente pero efectivamente monárquico bajo Pericles”.²¹ Por lo tanto, Hobbes pudo distinguir originalmente entre poder legítimo y usurpado (de acuerdo con el principio monárquico así como con el democrático); debe entenderse con esto que originalmente consideró sólo a la monarquía patrimonial (y por tanto legítima) como el Estado natural, y no el dominio despótico de un conquistador. Su teoría final es que todo gobierno efectivo es legítimo *eo ipso*. Las palabras “tiranía” y “despotismo” pierden, por lo tanto, toda significación para él. No vacila en declarar que toda o casi toda autoridad estatal se basa en la usurpación, sin el menor perjuicio a su legitimidad.²²

Si Hobbes reconoció originalmente condiciones legales de soberanía y no simplemente de hecho, podemos suponer que también aceptó originalmente límites legales al poder soberano. Posterior-

²¹ *English Works*, vol. VIII, p. XVII.

²² “Apenas existe una república en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados a conciencia” (*Leviathan*, conclusión, p. 388).

mente rechazó cualquier limitación o división de la soberanía como un absurdo. Pero en la introducción a la traducción de Tucídides menciona, sin criticarla y según parece aún afirmativamente, la opinión de Tucídides de que una constitución mixta de democracia y aristocracia merece primacía sobre, por una parte, la democracia, y, por otra, la aristocracia.²³ Y en *Elements*, en donde, como en exposiciones posteriores, se opone sistemáticamente a la idea de una constitución mixta, admite no obstante la posibilidad, si bien no de una división de la soberanía, sí al menos de una división de la administración de la soberanía en un control monárquico y un consejo aristocrático o democrático.²⁴ Este pasaje es abandonado en exposiciones posteriores. Hobbes, por tanto, progresó sólo gradualmente hacia un rechazo franco de la idea de una constitución mixta. Su opinión original habría sido que un monarca absoluto en modo alguno está obligado, pero haría bien en establecer un consejo aristocrático y democrático, y unir así las ventajas de la monarquía con las de la aristocracia y la democracia.

Sin embargo, Hobbes originalmente no sólo aconsejaba limitaciones voluntarias al ejercicio de la soberanía, sino que reconocía también limitaciones obligatorias de ésta. Es cierto que en las tres presentaciones rechazó con igual decisión la concepción de que el soberano está sujeto a leyes civiles, e incluso la concepción de que en ciertas condiciones el soberano puede ser convocado a rendir cuentas por los súbditos; pero originalmente no concibió la soberanía de modo tan absoluto como en *Leviathan*. De acuerdo con su perspectiva última, el soberano no tiene ningún tipo de obligación

²³ *English Works*, vol. VIII, p. XVII.

²⁴ "Pero aunque la soberanía no sea mixta, sino siempre democracia simple, o aristocracia simple, o monarquía pura; no obstante en la administración de ella todas estas formas de gobierno pueden tener un lugar subordinado. ... Por tanto puede haber también en una monarquía un consejo aristocrático de hombres elegido por el monarca, o un consejo democrático de hombres elegido por el acuerdo (con autorización del monarca) de todos los hombres particulares de la república" (*The Elements of Law*, parte II, cap. 1, § 17).

en el sentido real de la palabra; pues la ley natural, que aparentemente está sujetando al soberano, toma su plena fuerza vinculante sólo por el mandato del soberano; y nadie puede "ser sujetado por sí mismo, porque el que puede sujetar, puede liberar; y por lo tanto, el que sólo está sujeto a sí mismo, no está sujeto".²⁵ El soberano no tiene por tanto obligaciones reales. Hobbes dice, efectivamente, que la ley natural es obligatoria no sólo sobre la base del mandato del soberano, sino también "como transmitida en la palabra de Dios". Pero esta limitación carece de importancia porque, de acuerdo con su propia aseveración, la palabra de Dios misma se hace vinculante sólo sobre la base del mandato del soberano. La teoría de *Elements*,²⁶ de acuerdo con la cual la ley natural es vinculante no sólo en virtud de la revelación sino también debido al conocimiento natural de Dios, y por lo tanto obliga a todos los hombres como seres racionales y en particular al soberano, está en agudo contraste con esto. Como deberes del soberano, Hobbes menciona originalmente la solicitud para la salvación eterna de los súbditos y para las leyes matrimoniales que corresponden a la ley natural. En *De cive* la primera de estas exigencias es aún más débil de lo que lo es en *Elements*, y la segunda es completamente abandonada. En lugar de ella se nos dice, en otro contexto, que la regulación del matrimonio y el adulterio dependen enteramente de la ley civil, y la ley natural del matrimonio es por tanto negada. En *Leviathan*, las dos exigencias ni siquiera se mencionan.²⁷

²⁵ *Leviathan*, cap. 26, p. 141. Dos secciones más adelante afirma: "las leyes de naturaleza ... en la condición de mera naturaleza ... no son propiamente leyes, sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Son efectivamente leyes una vez que se ha establecido una república, y no antes, siendo entonces las órdenes de la república y de este modo también leyes civiles: pues es el poder soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas".

²⁶ Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 17, § 12; *De cive*, cap. 3, art. 33, y *Leviathan*, cap. 15, *in fine*. Cf. también *Leviathan*, cap. 33, *in fine*; y *De cive*, cap. 17, arts. 17-18.

²⁷ Cf. *The Elements of Law*, parte II, cap. 9, §§ 2-3. Cf. también *De cive*, cap. 13, art. 5; cap. 6, art. 16; cap. 14, arts. 9-10, y cap. 17, art. 10. En *Leviathan*, la ley na-

Luego de todo lo dicho, las concepciones políticas originales de Hobbes pueden ser resumidas del siguiente modo: la monarquía absoluta hereditaria es la mejor forma de Estado; el origen efectivo y legítimo de la monarquía es la autoridad paterna; los padres delegaron voluntariamente en el monarca y su descendencia el poder absoluto sobre sus propias familias que la naturaleza les concedió. La monarquía así legitimada es fundamentalmente diferente de todo poder usurpado; es el deber del monarca según la ley natural —que tiene su fundamento en el orden de la naturaleza, en la inteligencia de Dios, quien es la causa primera de todas las cosas existentes— velar no sólo y en primer lugar por el bienestar físico de su súbditos, sino, y por sobre todo, velar por el bien moral. La prudencia le aconseja rodearse de un consejo aristocrático o democrático, para unir las ventajas de la monarquía con las de la aristocracia o democracia. Si por alguna razón la monarquía hereditaria absoluta es imposible en un Estado, la real dirección monárquica de los asuntos del Estado resulta indispensable. Una tendencia democrática que no haya sido sistemáticamente superada se encuentra en conflicto con esta convicción fundamentalmente monárquica.

Estas opiniones contradictorias no son, sin embargo, otra cosa que *dissecta membra* de la *Política* de Aristóteles. De esta obra, Hobbes toma la concepción de que la forma original del Estado es la monarquía patrimonial que surge de la autoridad paterna,²⁸

tural de matrimonio se considera basada sólo en la opinión corriente. Véanse cap. 27, p. 164 y cap. 30, p. 182. La reconstrucción de la sección sobre la ley de sucesión muestra que Hobbes, al elaborar su filosofía política, hizo que la ley de naturaleza se perdiera más y más en la ley positiva, o al menos trajo la ley positiva más y más al primer plano. Si el monarca muere intestado, el sucesor, de acuerdo con *The Elements of Law*, debe ser elegido según la ley natural de sucesión. *De cive* se atiene a esto, con la reserva de que ninguna costumbre, es decir, ninguna ley positiva (cf. *De cive*, cap. 14, art. 15) se oponga a la ley natural de sucesión. Finalmente, *Leviathan* coloca expresamente la costumbre por sobre la ley natural. Cf. *The Elements of Law*, parte II, cap. 5, §§ 12-17; *De cive*, cap. 9, arts. 14-19, y *Leviathan*, cap. 19, p. 103.

²⁸ Aristóteles, *Política*, I. 2.

así como la concepción de la democracia que él aún hace permanecer en *Elements*.²⁹ La **unidad** que Aristóteles había dado a la idea monárquica y a la democrática ya no es reconocida ciertamente por Hobbes, pero, por otro lado, la nueva unidad que estas ideas alcanzan finalmente en *Leviathan* difícilmente sea divisada en un esbozo.

Las tres obras de filosofía política de Hobbes pueden ser llamadas tratados teológico-políticos, no menos justamente que el trabajo de Spinoza así expresamente titulado. Al igual que Spinoza después, Hobbes se convirtió en intérprete de la Biblia con doble intención; en primer lugar, para hacer uso de la autoridad de las Escrituras para su propia teoría, y luego, y particularmente, para sacudir la autoridad de las Escrituras mismas. Sólo gradualmente la segunda intención de Hobbes se hace claramente predominante. En *De cive* Hobbes consagra dos capítulos especiales a la prueba bíblica de sus propias teorías de la ley natural y del poder absoluto de los reyes; en *Leviathan* no hay nada que corresponda al primero de estos capítulos, y el contenido del segundo se distribuye en dos párrafos en el capítulo que trata sobre el Estado natural.³⁰ **Cuando Hobbes concede entonces a la motivación teológica de la filosofía política un último refugio en la discusión que trata del Estado natural, indica la conexión entre la teología y el Estado natural en particular. Esta conexión se expone en los argumentos teológicos a favor de la monarquía, que Hobbes menciona en los trabajos anteriores, y que refieren principalmente a la monarquía patrimonial, vale decir, al Estado natural.** Como el Estado natural se torna cada vez menos importante para Hobbes, el argumento teológico se torna cada vez menos importante en la filosofía política. Originalmente, cuando aún no había concebido la idea de Estado artificial, o no la había elaborado

²⁹ *The Elements of Law*, parte II, cap. 8, § 3. Puede también recordarse que la definición de Estado en *The Elements of Law* muestra aún rasgos de su origen en la definición aristotélica. Véase *supra*, pp. 60-61.

³⁰ Cf. Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, p. 252.

con total claridad, él se encontraba mucho más fascinado por la tradición teológica. Queremos mostrar que esto es así mediante una comparación de aquellas partes de sus tres presentaciones de la filosofía política concernientes a la crítica de la religión.

Debe establecerse primeramente que el espacio dedicado a la crítica de la religión aumenta considerablemente en el trayecto que va desde *Elements* hasta *Leviathan*: tres capítulos en *Elements*, cuatro en *De cive* y diecisiete en *Leviathan*. Este crecimiento cuantitativo se acompaña por una profundización de la crítica. El apartamiento de la tradición por parte de Hobbes se hace más claro de una obra a otra. La pregunta fundamental en cuanto a la autoridad por la cual alguien cree que la Escritura es la palabra de Dios se responde de modo diferente en las diversas presentaciones. En *Elements*: la autoridad de la Iglesia, la sucesora de los apóstoles. En *De cive*: no la autoridad de la Iglesia, sino la de Jesús. En *Leviathan*: la autoridad de los maestros, cuya enseñanza es permitida y organizada por el poder soberano, esto es, se declara verbalmente —pues los pensamientos son libres— que la Escritura es la palabra de Dios, porque la autoridad secular ordena esta declaración.³¹ En las tres presentaciones sostiene que todo lo que es necesario para la salvación es la creencia en Jesús como Cristo; en este artículo fundamental de fe siempre incluye también sus premisas (la existencia de Dios, la Providencia y la resurrección de Cristo, etcétera). De acuerdo con los primeros trabajos la creencia en la inmortalidad del alma pertenece a esas premisas, mientras que en una nota incluida en la segunda edición de *De cive*,³² la resurrección del cuerpo sustituye tácitamente a la inmortalidad del alma. *Leviathan*, finalmente, opone de mo-

³¹ *The Elements of Law*, parte I, cap. 11, §§ 9-10; *De cive*, cap. 18, art. 9; *Leviathan*, cap. 43, pp. 321 y ss., cap. 33, pp. 203, y 208 y ss. y cap. 42, pp. 280-284.

³² Puede señalarse, de paso, otra diferencia en las secciones que tratan de la crítica de la religión en las dos ediciones de *De cive*: el irónico *etsi falso* al final del cap. 17, art. 1, es un agregado a la segunda edición.

do abierto la resurrección del cuerpo a la inmortalidad del alma y sólo admite la primera como fundada en las Escrituras.³³ En las tres presentaciones, Hobbes declara que la incondicional obediencia al poder secular es la obligación vinculante para cualquier cristiano, en la medida en que el poder no prohíba la creencia en Jesús como Cristo. Pero la pregunta crucial —¿está el cristiano obligado a obedecer al poder secular si ese poder le prohíbe la profesión de su fe?— es respondida en las primeras presentaciones con el descubrimiento de que el derecho y la obligación de un cristiano en ese caso es sólo la resistencia pasiva y el martirio, mientras que en *Leviathan* se niega la obligación e, incluso, el derecho al martirio al cristiano común que no tiene una especial vocación de predicar el Evangelio.³⁴ De acuerdo con *De cive* es un dogma cristiano que el reino de Cristo no es de la tierra sino del cielo; en *Leviathan*, por otro lado, el reino de Dios, ya sea bajo la antigua alianza o bajo la nueva, debe entenderse como un reino puramente terrenal.³⁵ De acuerdo con *Elements*, el primer deber del soberano es “establecer la religión que él considere mejor”; en *De cive*, el párrafo correspondiente concluye con las palabras: “Difficultatem autem hanc in medio relinquemus”; en *Leviathan* toda esta cuestión ya no está mencionada.³⁶ En *Elements*, Hobbes defiende la constitución episcopal de la Iglesia, cuya legitimidad está probada por el hecho de que Cristo, en virtud de su soberanía, entronizó a sus apóstoles, quienes luego invistieron a los presbíteros, etc. Al mismo tiempo niega que en la jerarquía cristiana hubiera un “sumo sacerdote” al cual estuvieran subordinados los obispos. Puesto que en *Elements* menciona la sucesión apostólica como la razón de la autoridad de las Escrituras, se debe decir que en esta obra, cuanto menos hasta cierto punto, sigue

³³ *The Elements of Law*, parte II, cap. 6, § 6; *De cive*, cap. 17, art. 13 y cap. 18, art. 6, n.; *Leviathan*, cap. 43, p. 326 y cap. 38, p. 243.

³⁴ *The Elements of Law*, parte II, cap. 6, § 14; *De cive*, cap. 18, art. 13; *Leviathan*, cap. 42, pp. 270-272 y cap. 43, p. 328.

³⁵ *De cive*, cap. 7, art. 13; *Leviathan*, cap. 35.

³⁶ *The Elements of Law*, parte II, cap. 9, § 2; *De cive*, cap. 13, art. 5.

la concepción episcopal anglicana. Por otro lado, en las presentaciones posteriores rechaza la constitución episcopal, incluso la concepción de que oficiales de la Iglesia puedan ser instituidos por una autoridad eclesiástica que no sea dependiente en todo de una autoridad secular.³⁷ Más aun, en el último capítulo de *Leviathan* declara enfáticamente que la constitución episcopal e incluso la presbiteriana son contrarias a la libertad evangélica, con la cual sólo el independentismo es compatible.³⁸ Es digno de notar que en *Leviathan* y ya en *De cive* se presenta la concepción, aparentemente muy favorable al clero, de que en la era que media entre la recepción de la ley mosaica y la elección de Saúl que Dios no aprobó (con la sola excepción de que durante su vida Moisés estaba por encima del sumo sacerdote) y todo poder espiritual y temporal estaba unificado en las manos del sumo sacerdote, mientras que en *Elements* se da por sentado que el poder espiritual estaba subordinado al secular por todo el período de la antigua alianza.³⁹ Pero esta aparente contradicción entre la tendencia general de *Elements* y las presentaciones subsiguientes se explica en virtud del hecho de que en los escritos posteriores Hobbes le otorga mucho menos valor a la conformidad con las enseñanzas de las Escrituras. Que las Escrituras testimonien un dominio sacerdotal de ahora en más ya no es un argumento en pro del dominio sacerdotal, sino un argumento contra las Escrituras. De este modo, la única excepción aparente es en realidad la corroboración más fuerte de que en el camino que va de *Elements* hasta *Leviathan* pasando por *De cive*,

³⁷ *The Elements of Law*, parte II, cap. 7, § 8, y parte I, cap. 11, § 9; *De cive*, cap. 17, art. 24; *Leviathan*, cap. 42, pp. 286-290. Compárese, en particular, la interpretación diametralmente opuesta de Hechos 14, 23 en *The Elements of Law* y en *Leviathan*. La interpretación dada en *The Elements of Law*, parte II, cap. 7, § 8 es rechazada en *Leviathan*, cap. 42, pp. 288 y ss. en tanto verdadera sólo "a primera vista".

³⁸ *Leviathan*, cap. 47, pp. 380 y ss.

³⁹ *The Elements of Law*, parte II, cap. 6, § 2; *De cive*, cap. 16, arts. 13-15; *Leviathan*, cap. 40, pp. 254-258.

Hobbes se apartó cada vez más de la tradición religiosa. Puede decirse, si se quiere, que Hobbes se acomoda al curso —lo que no era muy edificante— del desarrollo que va desde el episcopalismo anglicano al independentismo (con una omisión característica del presbiterianismo).⁴⁰

En la primera presentación de su filosofía política, Hobbes se muestra entonces relativamente próximo al episcopalismo anglicano. Pero era tan poco un cristiano creyente como lo sería más tarde. Sólo consideraciones políticas pueden haberlo inducido a defender la constitución episcopal de la Iglesia y, por este preciso motivo, hablar de modo más circunspecto del dogma que durante la Guerra Civil y bajo la República y el Protectorado. **La actitud personal de Hobbes hacia la religión positiva fue siempre la misma: la religión debe servir al Estado y debe ser valorada o desdenada de acuerdo con los servicios o perjuicios producidos al Estado.** Esta perspectiva puede ser vista tan tempranamente como en la introducción a la traducción de Tucídides. Allí Hobbes defiende a su autor contra la acusación de ateísmo con las siguientes palabras:

En algunos lugares de su historia, él advirtió la equivocación de los oráculos, y sin embargo confirmó por la predicción del oráculo una afirmación propia concerniente al tiempo que duró la guerra. Acusaba a Nicías de ser demasiado puntilloso en la observancia de las ceremonias de su religión cuando lo vencía a él y a su ejército, y así ciertamente el completo dominio de libertad de su país. Sin embargo, lo elogiaba en otro lugar por su adoración de los dioses. ... De este modo, en sus escritos, nuestro autor parece ser, por un lado, no supersticioso, por otro no ateo.⁴¹

⁴⁰ Véanse los juicios de Hobbes sobre los presbiterianos en *Leviathan*, cap. 44, p. 338 y cap. 47, p. 377, y también *Behemoth*, pp. 21 y ss. Véase también *infra*, pp. 163 y ss.

⁴¹ *English Works*, vol. VIII, p. xv. Que Hobbes diga en la dedicatoria a la traducción de Tucídides: "Finalizo con esta súplica: que pluga a Dios daros las virtudes adecuadas a la amable morada que les ha preparado, y la felicidad que de tales

El justo medio entre ateísmo y superstición consiste en la subordinación a la religión prescrita por el Estado y que no entra nunca en conflicto con él.

El hecho de que Hobbes acomodaba no su falta de creencia sino sus expresiones de aquella falta de creencia a lo que era permisible en un bueno y además prudente súbdito⁴² justifica la suposición de que, en las décadas previas a la Guerra Civil, y particularmente en su período humanista, Hobbes haya ocultado por razones políticas sus verdaderas opiniones y haya estado atento al mantenimiento de la convención teológica, más aun que en *Elements*. Esta suposición se refuerza por una carta escrita en 1636 en la que dice:

Anhelo infinitamente ver aquellos libros del Sabar, y soy de su opinión, que pondrán tales pensamientos en las cabezas de la gente vulgar, como que brindarán poco a su buena vida. Pues cuando ven que uno de los diez mandamientos es solamente derecho humano (como debe ser si la Iglesia puede cambiarlo), esperarán entonces que los otros nueve también puedan serlo. Puesto que hasta ahora todo hombre creyó que los diez mandamientos eran la ley moral, es decir, la ley eterna.⁴³

Ya tan tempranamente como en *Elements* no se encuentra más esta asimilación del decálogo con la ley moral.

En general se puede decir que la actitud original de Hobbes frente a la religión era idéntica a la que Clarendon atribuye al Marqués de Newcastle: "Él amaba ... la Iglesia, en tanto estaba constituida para esplendor y seguridad de la Corona; y la religión, en tanto mantenía y abrigaba el orden y la obediencia que era neces-

virtudes resulta tanto en este mundo como después de él" naturalmente no es motivo para inferir lo que él creía mientras redactaba estas líneas, pues la dedicatoria a *De cive* concluye con la misma frase.

⁴² Cf. sus francas observaciones en *Leviathan*, cap. 38, p. 244 y conclusión, p. 390, en *Opera latina*, vol. I, pp. XVI y XCIV, y vol. III, p. 560; *English Works*, vol. IV, pp. 355 y 407.

⁴³ *English Works*, vol. VII, p. 454.

ria a ambas, sin otra pasión por las opiniones particulares que crecían en ella y la dividían en partidos, que detestar lo que fuera disturbio para la paz pública".⁴⁴ Hobbes escribió *Elements* por requerimiento de Newcastle, después de haberle comunicado a éste su doctrina política en una conversación privada.⁴⁵ Y hemos visto que *Elements* defiende una política eclesiástica mucho más conservadora que la que defienden escritos posteriores.

Lo dicho hasta aquí es verdad sólo respecto de la actitud de Hobbes hacia la religión positiva. En cuanto a la religión natural, es improbable que haya sido originalmente tan escéptico de su posibilidad como lo fue luego. Después —para decirlo suavemente— consideró todo conocimiento natural de Dios que consistiera en más que el conocimiento de la existencia de una causa primera como completamente imposible. Por esa razón excluyó sistemáticamente de la filosofía no sólo la teología revelada, sino también la teología natural. Para ocultar la peligrosa naturaleza de su escepticismo, para mantener la apariencia de que atacaba solamente la teología escolástica y no la religión de las Escrituras mismas, Hobbes llevó adelante su combate contra la teología natural en nombre de la estricta creencia en las Escrituras⁴⁶ y, al mismo tiempo, socavó esa creencia con su crítica histórica y filosófica a la autoridad de las Escrituras. Por lo tanto, un progreso aparente en su fidelidad a

⁴⁴ Citado en S. R. Gardiner, *History of England*, vol. VIII, pp. 243 y ss.

⁴⁵ *The Elements of Law*, epíst. ded.

⁴⁶ Una investigación más atenta muestra que la crítica de Hobbes a la tradición teológica, hasta donde se pretende basada en las Escrituras, estaba decisivamente influenciada por los socinianos. Leibniz advirtió esta vinculación (véase su *Réflexions sur le livre de Hobbes...*, § 2). Es dudoso que se puedan extraer conclusiones concernientes a la historia del propio desarrollo de Hobbes a partir del hecho de que la mayor parte de la crítica de Hobbes es de origen sociniano. Pero puede destacarse que su "Art of Sophistry", esto es, la última parte del más breve compendio de la *Retórica* (escrito cerca de 1635, cf. *supra*, p. 72, n. 35) es una imitación de *Elenchi Sophistici ... explicati, et exemplis Theologicis illustrati* de Fausto Socino (Racoviae, 1625). Alrededor de 1635, Hobbes mantuvo amistad con Falkland, de quien se decía que era sociniano.

la Biblia sería una indicación del progreso real en su crítica a la teología natural, y de este modo una prueba de que en un principio había juzgado la teología natural más favorablemente que más adelante. Tal incremento aparente de su fidelidad a la Biblia puede establecerse en relación con varias doctrinas importantes. De acuerdo con *Elements*, la fuerza vinculante de la ley natural se basa en el conocimiento natural de Dios; en las presentaciones posteriores se basa en la revelación.⁴⁷ *Elements* y *De cive* aún defienden la doctrina de la inmortalidad del alma, mientras que *Leviathan*, invocando a las Escrituras, reemplaza esta doctrina filosófica por la resurrección del cuerpo.⁴⁸ *Elements* presenta las pruebas de la existencia de Dios de modo más enfático y detallado que *Leviathan*; si se compara la formulación de estas dos obras, se comienza a sospechar que en *Leviathan* el argumento no se toma seriamente. El enlace en este caso, como sucede tan a menudo, se encuentra en *De cive*, donde Hobbes dice que sin revelación el ateísmo es casi inevitable.⁴⁹ Por lo tanto, también en este caso hay signos de la tendencia hobbesiana, al progresar su crítica de la religión, a reemplazar la teología natural por una supuesta teología revelada. Podemos recordar además que los argumentos tradicionales a favor de la supremacía de la monarquía, que son cuanto menos mencionados en las primeras presentaciones, descansan en supuestos de la teología natural. Finalmente, en *Elements* hay una indicación que se opone a la hostilidad de los "supernaturalistas" hacia la razón, de la cual

⁴⁷ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 17, § 12; *De cive*, cap. 3, art. 33; *Leviathan*, cap. 15, *in fine*.

⁴⁸ Véase *supra*, pp. 108-109.

⁴⁹ "Habet hoc humanum genus, ab imbecillitatis propriae conscientia, et admiratione eventuum naturalium, ut plerique credant esse omnium rerum visibilium Opificem invisibilem Deum ... Caeterum, ut eum recte colerent imperfectus usus rationis, et affectuum vehementia obstitere. ... Hominibus itaque sine speciali Dei auxilio, utrumque scopulum effugere Atheismum et superstitionem, pene erat impossibile" (*De cive*, cap. 16, art. 1). Cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 11, § 2, y *Leviathan*, cap. 11, p. 53 y cap. 12, p. 55.

no hay prácticamente paralelo en las obras posteriores.⁵⁰ Luego, Hobbes llevó expresamente adelante su combate contra el supernaturalismo, si bien sólo aparentemente, invocando el supernaturalismo y utilizando sus armas, pues su base real era el materialismo. Al comienzo pudo combatir al supernaturalismo abiertamente como supernaturalismo porque sus argumentos se basaban en la teología natural y, por lo tanto, en un punto de vista que, aun en el caso menos favorable, es incomparablemente más próximo a la religión revelada que el materialismo. Pero Hobbes debe haber roto relativamente temprano con la teología natural. De todos modos, ya en 1641, en su correspondencia con Descartes, defiende las conclusiones de su materialismo con referencia a Dios y al alma exactamente como lo hizo más tarde. Lo que suponemos es sólo que antes de la elaboración completa de su materialismo,⁵¹ y particularmente durante su período humanista, cuando no se había librado aún él mismo de la autoridad de Aristóteles, reconocía, en principio, la teología natural.

⁵⁰ *The Elements of Law*, parte I, cap. 18, § 12. Cf. *De cive*, cap. 12, art. 6.

⁵¹ En una carta al conde de Newcastle, escrita en 1636, caracterizaba a *De veritate* de Herbert de Cherbury como "un punto elevado". Véase Historical Mss., Commission, 13th Report, apéndice, parte II, p. 128.

VI. LA HISTORIA

EL RESULTADO de nuestra investigación, hasta el momento, indica que las posiciones de Hobbes en moral y política pueden, en lo fundamental, ser remitidas a la tradición aristotélica, tal como ésta había sido modificada en el curso del siglo XVI. Estas posiciones eran, cuanto mucho, materiales de su filosofía política, pero en modo alguno su origen. Pues su teoría posterior se encuentra en contraste sistemático y expreso con cualquier forma de aristotelismo. Si bien puede decirse que las importantes modificaciones del aristotelismo, que Hobbes creyó necesarias desde el principio, preparan el camino para la⁴ ruptura posterior con éste, para ello fue necesaria, sin embargo, la sensación de un defecto fundamental en la filosofía aristotélica y en la filosofía tradicional en general. Esta sensación hacía imposible dejar la cuestión en una modificación del aristotelismo y forzó a Hobbes a interpretar y elaborar estas modificaciones como objeciones sistemáticas. Ahora bien, esta profunda insatisfacción con la filosofía tradicional está latente en el giro de la filosofía hacia la historia que caracteriza el período humanista de Hobbes. A diferencia de los elementos tradicionales de su posición original de los que nos hemos ocupado hasta ahora, la función que tiene la historia en su pensamiento temprano resulta revolucionaria.

Nuestro punto de partida fue que Hobbes se volvió hacia la historia con intenciones filosóficas. Pero precisamente este hecho resulta por ahora incomprensible. Si Hobbes sostuvo las posiciones morales y políticas que hemos tratado de analizar en los capítulos anteriores, hubiera sido natural para un filósofo como él dar antes que nada una explicación coherente de estas posiciones. ¿Por qué se volvió entonces desde el estudio de la filosofía al estudio de la

historia? ¿En qué sentido estaba decidido este curso por *alia ratio philosophandi*?

Uno puede deducir la siguiente respuesta a partir de la introducción a la traducción de Tucídides. La filosofía y la historia son fundamentalmente diferentes. La filosofía establece preceptos para el comportamiento justo de los hombres. Pero los preceptos no están tan cerca de ser efectivos como los ejemplos. Ampliar la experiencia del hombre mediante la narración de ejemplos que muestran cómo los preceptos eran seguidos o dejados de lado y el éxito o fracaso resultantes, de modo más efectivo que por la comunicación de preceptos; hacer al hombre capaz de aplicar los preceptos a los casos individuales: esto es la tarea de la historia. La historia, y no la filosofía, hace prudente al hombre.¹

La autoridad de la filosofía, de la filosofía aristotélica, permanece inconmovible ante esta respuesta. Hobbes da por sentado incondicionalmente que esta filosofía establece con justicia las normas para las acciones humanas, o al menos no cuestiona esto. Incluso la complementación de la filosofía con la historia, como él exige, puede muy bien ser abarcada por la filosofía aristotélica. La sabiduría práctica es, si no la razón suficiente, cuanto menos la condición

¹ "La tarea principal y propia de la historia (es) instruir y capacitar a los hombres, mediante el conocimiento de acciones del pasado, a conducirse prudentemente en el presente y con providencia hacia el futuro" (*English Works*, vol. VIII, p. VII). "La naturaleza (de la historia) es meramente narrativa ... considera cuánto un hombre entendido podría haber añadido a su experiencia, si hubiese sido un espectador de sus acontecimientos y se hubiese familiarizado con los hombres y ocupaciones de entonces: casi tanto puede aprovechar ahora por la lectura atenta de lo mismo aquí [en Tucídides] presentado. De las narraciones puede obtener enseñanzas para él mismo" (*ibid.*, p. VIII). "Él [Tucídides] nunca emplea digresiones a los fines de la instrucción, ni ningún otro tipo de transmisión explícita de preceptos (lo cual es propio de los filósofos); al presentar tan claramente a los ojos de los hombres los modos y sucesos de los buenos y malos consejos, la narración misma instruye secretamente al lector, y más efectivamente que lo que puede ser posiblemente hecho por el precepto" (*ibid.*, p. XXII). Los corchetes pertenecen a Leo Strauss.

indispensable para la virtud moral; semejante sabiduría se obtiene por experiencia.² Y nada impide que el estudio de la historia, la cual amplía la experiencia del individuo más allá de su propio horizonte y edad, sirva para la adquisición de sabiduría y, por lo tanto, para la educación moral. Lo que es incompatible con la *Ética* de Aristóteles es única y simplemente la duda puesta en la efectividad del precepto como tal. Aristóteles no niega, incluso lo afirma explícitamente, que los preceptos racionales no tienen influencia en la mayoría de los hombres. Pero de acuerdo con su criterio, lo que es válido para la mayoría de los hombres en modo alguno es válido para los caracteres libres y magnánimos que aman el honor; ellos obedecen los preceptos.³ Como Hobbes pone en duda la efectividad del precepto en su conjunto —¿no afirma la impotencia de la razón con referencia a todos los hombres, esto es, como principio?—, ¿no debemos concluir que la impotencia de la razón estaba dada para él aun antes de que se ocupara de la ciencia natural?

⁴ Puede decirse ahora: la pregunta en virtud de la cual la historia irrumpe originalmente en la filosofía es la pregunta por la efectividad del precepto racional. Debe notarse que sólo la efectividad y no la rectitud de estos preceptos está puesta en duda; es puramente cuestión de la aplicación del precepto. Esto arroja luz cuanto menos sobre la *conditio sine qua non* del viraje de Hobbes hacia la historia. Los preceptos cuya rectitud no es cuestionada son de hecho los preceptos transmitidos por la ética de Aristóteles. Puesto que la formulación y la explicación de estos preceptos habían sido total y adecuadamente cumplidas por Aristóteles, puesto que el problema filosófico fundamental había sido resuelto, puesto que su solución se había vuelto corriente, por todo esto un filósofo como Hobbes se dio el lujo y tuvo la oportunidad de poder reflexionar sobre el problema secundario de la aplicación de los preceptos.

² *Ética Nicomáquea*, VI. 13 (1144^b17 y ss.) y VI. 8 (1142^a14 y ss.).

³ *Ibid.*, X. 10 (1179^b3 y ss.).

Por lo tanto, el problema es sólo la aplicación de preceptos debidamente transmitidos por la tradición filosófica. Y con respecto a la aplicación se afirma que los preceptos no son efectivos en sí mismos, que no son seguidos por su propia bondad, sino que en toda circunstancia —aun en el caso de naturalezas nobles— otras medidas deben ser tomadas para asegurar que sean observados. Aristóteles caracteriza las leyes como medidas de ese tipo, con particular referencia a la mayoría de los hombres. La necesidad y la efectividad de las leyes no son, por supuesto, cuestionadas por Hobbes. Pero entonces, las enseñanzas que deben ser extraídas de la historia se introducen a mitad de camino entre los preceptos de la filosofía y las leyes.⁴ Si la eficacia de tales preceptos es negada en su conjunto, y si, por otro lado, se reconoce aún que las leyes tienen en consideración particularmente “a la mayor parte de los hombres”, se sigue que la enseñanza de la historia desde ahora tiene que cumplir la función para las naturalezas nobles, que, de acuerdo con Aristóteles, era la tarea de los preceptos filosóficos: las enseñanzas de la historia reemplazan a los preceptos de la filosofía en la educación de la aristocracia.⁵

Para entender bien la intención de Hobbes, debemos volvernos hacia sus predecesores. En la introducción a su traducción de Tucídides reconoce como garantes de sus perspectivas sobre la historia a Cicerón (*De oratore*), Luciano (*Quomodo historia scribenda sit*) y Justo Lipsio (*Politica sive civilis doctrina*). A través de Cicerón y Luciano se pone en contacto con la tradición retórica, que, en contraste con la tradición filosófica y no sin cierto grado de crítica, había demandado siempre la necesidad de un estudio de los historiadores. Por no mencionar el elogio de Cicerón a la historia, “Historia vero

⁴ “(La historia) hace las cosas con más gracia y modestia que las leyes civiles y las ordenanzas: pues es más gracioso para un hombre enseñar e instruir que reprender o castigar” (prefacio de Jacques Amiot a las *Vidas* de Plutarco, citado de la traducción de sir Thomas North).

⁵ Véase *supra*, p. 117.

testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis", ⁶ que era citado siempre en los siglos XVI y XVII, leemos en Quintiliano:

Neque ea solum, quae talibus disciplinis [en filosofía] continentur, sed magis etiam, quae sunt tradita antiquitus dicta ac facta praeclare, et nosse et animo semper agitare conveniet. Quae profecto nusquam plura maioraque quam in nostrae civitatis monumentis reperientur. An fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis melius alii docebunt quam Fabricii, Curii, Reguli, Decii, Mucii aliique innumerabiles? Quantum enim Graeci praeceptis valent, tantum Romani, quod est maius, exemplis. ⁷

La oposición entre el precepto filosófico y el ejemplo histórico, basada en la duda respecto a la eficacia del precepto, reaparece una y otra vez en la literatura sobre el tema en el siglo XVI. ⁸ Pero el mismo pensamiento puede ser interpretado de diversas maneras. Sólo necesitamos decir: debemos atribuir a un lamentable defecto por

⁶ *De oratore*, II. 9. 36. Cf. *De legibus*, I. 1. 4-2. 5.

⁷ *Instit. orat.*, XII. 2. 29-30. Los corchetes pertenecen a Leo Strauss.

⁸ Así, Thomas Blundeville dice en *True order and Methode of wryting and reading Hystories* (Londres, 1574): "el camino para llegar a (la paz interior del corazón) es enseñado en parte por los filósofos mediante preceptos y reglas generales, pero los historiadores lo enseñan mucho más llanamente a través de ejemplos y experiencias particulares, y especialmente si están escritos con el orden, la diligencia y el juicio que deben tener". Amiot dice en el prefacio a *Pharao*: "estas cosas (historia) obran con mucho mayores gracia, eficacia y velocidad que los libros de filosofía moral: ya que en tanto ejemplos tienen más fuerza para movilizar e instruir que los argumentos y pruebas de la razón, o sus preceptos exactos, porque los ejemplos son las formas mismas de nuestros hechos, y acompañados con todas las circunstancias. Mientras que las razones y demostraciones son generales, y tienden a las pruebas de las cosas y a la interiorización de ellas en el entendimiento, los ejemplos tienden a mostrarlas en la práctica y en la ejecución, por que ellos no solamente declaran lo que debe hacerse, sino que también producen el deseo de hacerlo" Cf. también sir Thomas Elyot, *Governour*, libro III, cap. 25.

parte de la mayoría de los hombres el que no obedezcan los preceptos de la filosofía, que no amen la virtud por sí misma, sino por su recompensa, que es la alabanza.⁹ La duda en cuanto a la eficacia del precepto también puede significar que el motivo genuino de la virtud lo constituyen el honor y la gloria, y que la virtud es esencialmente virtud aristocrática. En este caso, la conexión con la historia resulta aún más próxima. En sus acciones, el aristócrata está influenciado por el pensar en su honor y su gloria, es decir, por pensar en la supervivencia de sus acciones en la historia, y este pensamiento es reforzado constantemente por las memorias de las grandes acciones de César, Alejandro, Escipión, Aníbal, etc., que han sido transmitidas por los historiadores.¹⁰ Debido a la estrecha conexión entre historia y honor o gloria, mientras más se conciba la virtud como virtud aristocrática, más vivo será el interés por la historia, un interés ya favorecido por el renacimiento de la tradición retórica.

En la introducción a la traducción de Tucídides, junto a Cicerón y Luciano, Hobbes cita a Justo Lipsio como autoridad para sus concepciones acerca de la historia. A través de la filosofía política de Lipsio, Hobbes se vincula con el giro fundamental hacia la historia por parte de la filosofía política y de la filosofía en su conjunto que tuvo lugar en el siglo XVI. Este giro se aprecia en el hecho de que por primera vez es requerido el estudio metódico de la historia. Se descubre, entonces, que los autores clásicos que escribieron sobre el modo de escribir la historia trataron su tema *ut nec historiae quidem definitionem ex iis possis contexere*.¹¹ Lo que se percibe como un déficit no es tanto la escritura científica de la historia —se reconoce que desde siempre han sido escritas historias que son adecuadas para cualquier posible requerimiento—, ni siquiera direccio-

⁹ Véase *infra*, p. 123, n. 12.

¹⁰ Baltasar Castiglione, *op. cit.*, p. 70.

¹¹ J. N. Stupano en su prefacio a *De legendae scribendaeque historiae ratione*, de Francisco Patricio (Basilea, 1570).

nes para la escritura de la historia, sino, por sobre todo, la lectura metódica, la utilización metódica de las historias ya existentes. La historia debe servir como material para un nuevo estudio. El material ofrecido por los historiadores debe ser leído metódicamente y tamizado con la mirada puesta en la enseñanza que puede lograrse para el ordenamiento correcto de las acciones humanas.¹² El nuevo

¹² "Certe philosophia, quae ipsa vitae dux appellatur, propositis bonorum ac malorum finibus intermortua iaceret, nisi ad rerum praeteritarum historias omnia dicta, facta, consilia revocarentur: ex quibus non solum praesentia commode explicantur, sed etiam futura colliguntur, certissimaque rerum expetendarum ac fugiendarum praecepta conflantur. Itaque mirum mihi visum est in tanta scriptorum multitudine, tamque eruditis temporibus adhuc fuisse neminem, qui maiorum nostrorum claras historias inter se, et cum rebus gestis antiquorum compararet. id autem fieri commode poterat, si collectis omnibus humanarum actionum generibus, ad haec exemplorum varietas apte et suo quicque loco accommodaretur: ut ii qui se flagitiis penitus dedidissent, justissimis maledictis proscinderentur: qui autem ulla virtute claruissent, suo merito laudarentur. hic enim historiarum fructus est vel maximus, ut alii quidem ad virtutem inflammari, alii a vitiis deterri possint: tametsi enim boni per se laudabiles sunt etiam si a nemine laudentur, nihilominus tamen praeter ea quae virtuti praemia proponuntur, hunc etiam laudis fructum, quem plerique solum ducunt, vivos ac mortuos consequi par est" (Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, 1566, pp. 1-2). "Quare cum ab historia penitus erudiamur, non solum artes ad vitam degendam necessarias, verum etiam quae omnino sunt expetenda, quae fugienda, quid turpe, quid honestum, quae optimaes leges, quae optima Respublica, quae beata vita: postremo cum sublata historia Dei cultus, religiones, oracula temporum decursu tollantur: huius ego scientiae utilitate incredibili ad hanc scriptionem adductus sum, cum magnam historicorum ubertatem et copiam animadverterem non deesse, qui tamen historiae artem ac methodum tradidisset, fuisse neminem: ac plerosque temere, et sine ordine miscere historias, nullosque ex iis percipere fructus. antea quidem fuere nonnulli qui de instituenda historia libros scripserunt: quam sapienter non disputo. habent illi fortasse sui consilii causam probabilem. mihi tamen si iudicium ferre liceat, consimiliter facere videntur, ut medici nonnulli, qui omni genere medicamentorum aegrotanti proposito, rursus de medicina facienda disputant, nec earum quae tot ac tam multae proponuntur, vim aut naturam docere morbisque praesentibus accomodare conantur: sic illi quoque de scribenda historia libros instituunt, cum pleni sint omnes omnium antiquitatum libri, plenae bibliothecae historicorum, quos utilius ad intuemdum et ad imitandum proponere potuissent, quam de exordiis, narrationibus, verborum ac sententiarum luminibus oratorie disputare. Ut igitur

estudio se ocupa de la historicidad de su material sólo por esta razón: que el único conocimiento claro respecto a la aplicación de las normas que rigen la acción humana es el conocimiento de las acciones que han ocurrido en el pasado.¹³ Es la verdad lo que se busca en este estudio, como en la escritura de la historia. En esto está de acuerdo con la filosofía. Su diferencia respecto de la filosofía se encuentra en el hecho de que ésta busca preceptos generales, mientras que el estudio de la historia busca su aplicación y concreción, así como las condiciones y resultados de esa concreción. Y por el mismo motivo por el que la filosofía y la historia están unidas, resultan fundamentalmente diferentes de la poesía. Puesto que mientras que el objetivo principal de la poesía es procurar placer, tanto la filosofía como la historia son rigurosas.¹⁴ Incluso en *Leviathan*,

aliquam doctrinae viam habeat hoc quicquid est quod de historica methodo scribere aggredimur, principio historiam partiemur ac definiemus..." (Jean Bodin, *op. cit.*, p. 8). "Et quoniam triplex illud historiarum genus (sc. historia humana, naturalis et divina) viri graves et eruditi accurate scriptis mandarunt, illud tantum mihi proposui, ut in iis legendis, ac studiose diiudicandis ordinem et modum servarem; praesertim in historia rerum humanarum" (*ibid.*, p. 11).

¹³ "En la historia, las acciones de honor y deshonor aparecen clara y netamente diferenciadas unas de otras, pero en la época presente están tan enmascaradas que hay pocos —y son ellos los más cuidadosos— que no están enormemente equivocados respecto de ellas" (*English Works*, vol. VIII, p. VI).

¹⁴ "(Historia) eosdem casus et humanas miseras serio explicatas continet, quae in tragoediis ficta proponuntur" (Francisco Patricio, *op. cit.*, p. 165). Tanto filósofos como historiadores tienen por tarea "contar las cosas como sucedieron sin aumentarlas ni disminuirlas, sin apartarse un ápice de la verdad" (Thomas Blundeville, *op. cit.*). La historia "trata las cosas con mayor peso y gravedad que las invenciones y los artificios de los poetas, porque ella no se ayuda sino con la clara verdad, mientras que la poesía comúnmente enriquece las cosas encomiándolas por sobre las estrellas y su merecimiento, porque la intención fundamental de ella es deleitar" (Jaques Amiot, *op. cit.*). "...molliores illas artes Musicen et Poesin sperno aut certe non exigo" (Justo Lipsio, *Politica*, I. 10, n.). "...en la verdad reside el alma ... de la historia" (*English Works*, vol. VIII, p. XX). "(Dionisio de Halicarnaso) es contrario a la opinión de todos los hombres que alguna vez hablaron del asunto además de él, y al sentido común. Pues para él el propósito de la historia no es el provecho de escribir la verdad, sino el deleite del oyente, como si ella fuese una

Hobbes reconoce esta preeminencia de la historia sobre la poesía. Apartándose de modo peculiar de la preferencia de Aristóteles por la "más filosófica" poesía en detrimento de la historia, así como de la clasificación del conocimiento propuesta por Bacon, en historia, poesía y filosofía, Hobbes considera la historia y la filosofía como las dos ramas fundamentales del conocimiento humano.¹⁵

Si el objetivo de la historia es "instruir a los hombres y permitirles que se conduzcan prudentemente en el presente y con previsión hacia el futuro",¹⁶ emprender una utilización metódica de la historia supone aspirar a una educación metódica para la prudencia. La educación para la prudencia no debe ser abandonada a la experiencia del individuo, con todas sus alternativas, sino que el azar debe ser excluido en la medida de lo posible poniendo a nuestro servicio la totalidad disponible de la experiencia de la humanidad. Es decir, no se trata tanto de promover la prudencia mediante una ejercitación metódica, sino de reemplazarla efectivamente por el nuevo estudio. Cuando se pregunta "¿cómo hay que comportarse en este caso individual?", ya no se recibe la respuesta aristotélica que prescribe comportarse como lo haría un hombre sensato, sino que se reciben instrucciones cuanto menos aproximadamente adecuadas para el caso particular, "recetas", mediante máximas concretas obtenidas del estudio de la historia.

Puesto que el estudio de la historia apunta a la ejercitación en la prudencia, las palabras y las acciones son menos importantes para este estudio que los propósitos, o, para decirlo más precisamente, las palabras y las acciones son importantes sólo con relación a los propósitos. A través de la historia, el lector debe ser aleccionado sobre qué clases de propósitos son saludables o destructivos. Es la ca-

canción" (*ibid.*, p. xxvi). Véase también Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis*, Prolegg., §§ 46-47 [trad. esp.: *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987].

¹⁵ *Leviathan*, cap. 9. Cf. también cap. 8, pp. 33 y ss.

¹⁶ *English Works*, vol. VIII, p. VII.

rencia de un estudio de los propósitos lo que Bodin deplora particularmente en la investigación histórica que se había desarrollado hasta su tiempo.¹⁷ Y precisamente, Hobbes pone todo el énfasis sobre los propósitos en su introducción a la traducción de Tucídides.¹⁸

La transformación sistemática del interés filosófico que produjo el giro hacia la historia encuentra su expresión más completa en la filosofía de Bacon.¹⁹ Bacon parte de la premisa de que tanto la filosofía moral como la teoría de la virtud y el deber habían sido perfectamente elaboradas por la filosofía clásica. En su opinión, el defecto fundamental de la filosofía antigua es que se limita a una descripción de "la naturaleza del bien", a las "descripciones heroicas de virtud, deber y felicidad", y que ha desatendido la otra parte no menos importante de la moral, "concerniente a la administración y el cultivo (de la mente)", "la prescripción de reglas acerca de

¹⁷ "Nonnulli dicta factaque illustrium virorum, sed tenuiter admodum et sine ordine scripserunt ... consilia vero ne attigerunt quidem, cum tamen in unius consilio saepe salus Reipublicae posita sit" (Jean Bodin, *op. cit.*, pp. 24 y ss.). Cf. Cicerón, *De oratore*, II. 15. 63.

¹⁸ "Las conjeturas acerca de las aspiraciones secretas y los pensamientos internos de los que caen bajo la pluma (del historiógrafo) ... no es una de las menores virtudes de una historia, donde la conjetura es completamente fundada" "(El lector atento de Tucídides) puede, a partir de las narraciones, extraer lecciones para sí, y ser capaz de perseguir los rumbos y pareceres de los actores hasta su ámbito." "Advertí que, en su mayoría, los hombres se aproximan a la lectura de la historia con una afición semejante a la de la gente de Roma, que iba al espectáculo de los gladiadores con más deleite en ver su sangre que su destreza en esgrima. Pues son mucho más numerosos los que gustan leer de grandes ejércitos, sangrientas batallas, y muchos miles de asesinados de una vez, que los que se interesan por el arte mediante el cual los asuntos tanto de ejércitos como de ciudades son conducidos a sus fines" (*English Works*, vol. VIII, pp. VIII y ss.). Cf. también *ibid.*, p. XXII (véase *supra*, p. 118, n. 1). En su historia de la guerra civil Hobbes tiene la misma perspectiva, véase *Behemoth*, p. 45.

¹⁹ En las siguientes observaciones consideramos sólo el programa baconiano de filosofía moral. Pero puede mencionarse al pasar que su crítica a la física tradicional tiene la misma motivación que su crítica a la filosofía moral tradicional: el interés en la aplicación.

cómo debe someterse, aplicarse y acomodarse la voluntad del hombre (al bien)".²⁰ Precisamente porque Bacon tiene en mente una orientación metódica y científica para la realización y la aplicación del precepto, una serie de temas que la filosofía clásica trató someramente o dejó de lado se vuelve central. Tales temas son: "los diversos caracteres y temperamentos de las naturalezas y disposiciones humanas";²¹ "las impresiones de la naturaleza, que son impuestas a la mente por el sexo, la edad o por la región ... y aquellas que son causadas por la fortuna exterior", que "son mencionadas superficialmente por Aristóteles, ... pero que nunca fueron incorporadas a la filosofía moral, con la que se relacionan esencialmente";²² las pasiones: "Y aquí nuevamente me resulta extraño, como antes, que Aristóteles haya escrito diversos volúmenes de ética y no tratara las afecciones, que constituyen su materia principal; y sin embargo, en su Retórica ... encuentra lugar para ellas, y las trata adecuadamente en cuanto a la extensión; pero en su verdadero lugar las omite. ... Más trabajo se han tomado, creo, los estoicos en este asunto. ... Pero sin embargo, es como si lo hubiesen hecho según su estilo, más bien con sutileza de definiciones ... que con descripciones y

²⁰ "En el tratamiento de esta ciencia (a saber, la ciencia moral), todos los que han escrito parecen haber hecho como si un hombre que declaraba enseñar a escribir hubiese exhibido únicamente bellas copias del alfabeto y letras agrupadas, sin dar ni precepto ni dirección alguna para el movimiento de la mano y la disposición de las letras. De este modo, ellos han hecho buenos y bellos ejemplos y copias, presentando los bosquejos y retratos del bien, la virtud, el deber y la felicidad, proponiéndolos, bien descritos, como los verdaderos objetos y propósitos de la voluntad y los deseos humanos. Pero cómo alcanzar estos excelentes modelos, y cómo organizar y dominar la voluntad humana para adecuarse verdaderamente y confortablemente a estos propósitos, ellos lo omiten en su conjunto, o lo consideran ligeramente y sin provecho" (Francis Bacon, *Works*, ed. de Spedding y Ellis, vol. III, p. 418). "Pero aceptando la conclusión (de Aristóteles), de que las virtudes y los vicios consisten en el hábito, él tanto más debería haber enseñado la manera de superinducir ese hábito" (*ibid.*, p. 439). Cf. también *ibid.*, pp. 419 y ss.

²¹ Francis Bacon, *Works*, op. cit., pp. 434 y ss.

²² *Ibid.*, pp. 436 y ss.

observaciones efectivas y amplias";²³ además, "la sabiduría concerniente a la transacción y los negocios", "la sabiduría del asesoramiento y el consejo";²⁴ más aun, "la fortuna, como órgano de virtud y mérito, merece consideración";²⁵ y finalmente no ha habido aún rama del conocimiento legal que tome como su campo no tanto la "plataforma de justicia" como "la aplicación de ella".²⁶ Todas estas disciplinas que, de acuerdo con la opinión de Bacon, han sido hasta ahora insuficientemente tratadas, o aun completamente ignoradas, toman como tema la aplicación de los preceptos morales. Como Bacon dice expresamente de un desiderátum particular —una doctrina de los vicios característicos de las vocaciones individuales— pero que piensa para todos los casos, estas disciplinas no investigan lo que los hombres deben hacer, sino lo que realmente hacen. No consideran el bien, sino "todas las formas y naturalezas del mal" o, más generalmente, la materia de la virtud, con el fin de encontrar máximas sabias para la creación y la protección de la virtud.²⁷ La fi-

²³ Francis Bacon, *Works, op. cit.*, p. 437. Véase también el juicio de Descartes: "Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens son défectueuses, qu'en ce qu'ils ont écrit des passions" (*Les passions de l'âme*, art. 1). Cf. también Spinoza, *Ethica*, III, praef. [trad. esp.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Barcelona, Orbis, 1984].

²⁴ Francis Bacon, *Works, op. cit.*, pp. 447 y ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 456.

²⁶ *Ibid.*, pp. 475 y ss.

²⁷ "Pertenece además al tratamiento de esta parte, concerniente a los deberes de profesiones y vocaciones, una relativa u opuesta, concerniente a los fraudes, astucias, imposturas y vicios de todas las profesiones ... el manejo de este argumento con integridad y verdad, lo que noto deficiente, parece ser una de las mejores defensas de la honestidad y la virtud que pueden presentarse. ... De modo que estamos en gran deuda con Maquiavelo y otros que escriben sobre lo que los hombres hacen, y no sobre lo que deben hacer. Pues no es posible juntar la sabiduría de la serpiente con la inocencia de la paloma, a no ser que los hombres conozcan exactamente todas las condiciones de la serpiente ... es decir, todas las formas y naturalezas del mal: pues sin esto, la virtud permanece expuesta y sin defensa" (*ibid.*, pp. 430 y ss.). La referencia al programa de Maquiavelo (capítulo XV de *Il Principe* [trad. esp.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1981]), muestra la dirección y

lososía tradicional no ofrece ni siquiera el material de estas disciplinas. Este material se encuentra más bien en "historia, poesía y experiencia cotidiana",²⁸ y la historia puede reclamar la preeminencia sobre la poesía y la experiencia individual.²⁹ Por lo tanto, la historia es la primera que ofrece el material a partir del cual "pueden hacerse recetas ... para usar en la vida".³⁰ El descuido de la historia es, por lo tanto, una de las razones de mayor peso en el planteo de la inadecuación y la inutilidad de la escolástica.³¹ Tal como hizo Bodin, Bacon considera necesaria no tanto la escritura de la historia como la utilización filosófica de ella. Ciertamente, como resultado del giro sistemático hacia los problemas de aplicación, y por tanto hacia la historia, las tareas planteadas a ésta se amplían; Bacon hace una petición para la historia de la literatura, cuyo aspecto histórico había sido descuidado hasta entonces. Esta rama de la historia también debería servir al propósito de hacer sabios a los hombres.³² Bacon particularmente desea una colección de teorías de los diversos filósofos, pero no en el estilo de la doxografía clásica, "hecha de títulos liados y empacados juntos, como fue hecha

las líneas que deberían seguir investigaciones ulteriores acerca de los orígenes del interés moderno por la historia.

²⁸ Francis Bacon, *Works, op. cit.*, pp. 435 y 438.

²⁹ *Ibid.*, pp. 453 y 271.

³⁰ *Ibid.*, p. 435.

³¹ *Ibid.*, p. 285.

³² "La historia es natural, civil, eclesiástica y literaria; considero que las tres primeras existen y que la cuarta es deficiente. Pues ningún hombre se ha propuesto describir y representar el estado general del saber de época en época ... sin lo cual la historia del mundo me parece la estatua de Polifemo sin su ojo, estando ausente la parte que más revela el espíritu y la vida de la persona. ... No estipulo que el uso y el fin de este trabajo deben dirigirse a la curiosidad y la satisfacción de los amantes del saber, sino principalmente a un propósito más serio y grave: en pocas palabras, que hará a los hombres cultos sabios en el *uso y administración* del saber. Pues no son las obras de San Agustín o San Ambrosio las que harán que una historia divina y eclesiástica tan sabia sea completamente leída y observada, y la misma razón se aplica al saber" (*ibid.*, pp. 329 y ss.).

Plutarco", sino "las filosofías de cada uno presentadas de modo completo en sí mismas": "pues es la armonía de una filosofía en sí misma la que le da luz y crédito; mientras que si está aislada y desmembrada, parecerá extraña y disonante".³³ La razón para este incrementado interés en todas las ramas de la historia —más claramente apreciado en el caso de Bacon— es el mayor interés en los problemas de aplicación. Este interés es el motivo del estudio de la historia, como lo es del estudio directo de los caracteres, las pasiones, los temperamentos, los humores, etc.,³⁴ en una palabra, el estudio del hombre tal como realmente es, estudio que, de acuerdo con la opinión de Bacon, fue descuidado por la filosofía tradicional a favor del estudio —que él mismo reconoce como fundamental— del hombre como debe ser.

El hecho de que un filósofo como Bacon se haya convertido él mismo en abogado del giro de la filosofía hacia la historia esclarece la dificultad de responder a la pregunta por los supuestos implícitos en tal giro. La primera razón por la cual la historia se convierte, si no en el tema de la filosofía, al menos en el material más importante para ella, parece ser el desplazamiento del interés filosófico de la física y la metafísica a la moral y la política; pues "eam praecipue philosophiae partem, quae vitam et mores informat, iuvare historia posse arbitramur".³⁵ De acuerdo con la afirmación de Aristóteles, este cambio de interés tiene lugar tan pronto como el hombre es considerado el ser supremo del mundo.³⁶ No obstante, si uno se vuelve a Platón, para quien los problemas morales y políticos tenían una importancia incomparablemente mayor que para Aristóteles, y quien sin embargo, no menos que este último, elevaba su mirada desde el hombre hacia el orden eterno, se debe sostener que no es la

³³ Francis Bacon, *Works*, op. cit., pp. 365 y ss.

³⁴ Véase la mención de estos temas en la introducción de Hobbes a su traducción de Tucídides. *English Works*, vol. VIII, pp. XXIX y ss.

³⁵ Antonio Riccoboni, *De historia*, Basilea, 1579, p. 74.

³⁶ Véase *supra*, pp. 62-63.

convicción de la superioridad humana sobre todas las criaturas existentes sino la convicción de la trascendencia del bien por sobre todo ser lo que constituye la razón por la que la investigación filosófica comienza con los problemas éticos y políticos, con la pregunta por la vida y la sociedad justas.³⁷ Esta mirada retrospectiva sobre Platón también aclara que el desplazamiento del interés de la filosofía natural hacia la filosofía política tomado en sí mismo no puede posiblemente ser la razón por la que la filosofía se vuelve hacia la historia. Este giro es causado no por el creciente interés en la pregunta por el bien y por la mejor forma de Estado, sino por el creciente interés en el hombre, el cual se muestra, en el caso de Bacon, por su integración de las disciplinas tradicionales —la lógica, la ética, la política y la medicina— en una ciencia del hombre; esta ciencia del hombre, como “conocimiento de nosotros mismos, que merece el tratamiento más estricto, por lo mucho que nos concierne”, debe ser distinguida desde ahora como conocimiento “reflejo” del conocimiento “directo” de la naturaleza.³⁸ La división de la filosofía en filosofía natural y filosofía del hombre se basa en la distinción sistemática entre el hombre y el mundo que Bacon hace, en expresa confrontación con la filosofía antigua.³⁹ Mientras más sea considerado el

³⁷ Cf. Werner Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1928, p. 409.

³⁸ “Los ... rayos del conocimiento humano, es decir, *radius directus*, que está referido a la naturaleza ... *radius reflexus*, por el cual el hombre se observa y contempla a sí mismo” (Francis Bacon, *Works, op. cit.*, p. 366). “Tomo la consideración de la naturaleza humana en general y sin restricciones como capaz de emanciparse y hacer un conocimiento por sí misma” (*ibid.*, p. 367).

³⁹ “Las obras de Dios ... muestran la omnipotencia y la sabiduría del Hacedor, pero no su imagen, y por tanto, la opinión de los paganos difiere en esto de la verdad sagrada, pues ellos suponían que el mundo es una imagen de Dios, y que el hombre es una imagen exacta o compendiada del mundo, pero las Escrituras nunca conceden atribuir al mundo el honor de ser la imagen de Dios, sino sólo de ser la obra de sus manos, ni hablan de ninguna otra imagen de Dios, salvo el hombre” (*ibid.*, pp. 349 y ss.). “Las formas de las sustancias, exceptuado únicamente el hombre ... son tan intrincadas que no pueden ser investigadas” (*ibid.*, p. 355).

hombre "la obra más excelsa de la naturaleza",⁴⁰ más se convierte, en lugar del orden eterno que lo trasciende, en tema central de la filosofía. Consecuentemente, hay una creciente tendencia a tomar el carácter "sobrehumano" (reconocido por los fundadores de la tradición filosófica) de la vida contemplativa⁴¹ —la vida dedicada a la contemplación y el conocimiento del orden eterno que trasciende al hombre— como un argumento contra la vida contemplativa misma. Se busca un ideal en cuya realización el hombre no trascienda su humanidad sino que permanezca como hombre, un ser sensible y racional.⁴² Esto resulta —en comparación con el ideal de la vida contemplativa— un ideal más popular. Un ideal de esta clase parece ser la virtud moral, que Aristóteles designaba como aquella virtud que es apropiada para el hombre en su naturaleza sensible y racional. Pero la sustitución del ideal de la contemplación por la virtud moral aún no alcanza para explicar el giro de la filosofía hacia la historia. Un signo es que la vida contemplativa ha sido cuestionada frecuentemente en nombre de la norma de vida expuesta en la Biblia,

⁴⁰ *Leviathan*, introducción.

⁴¹ Véase particularmente *Ética Nicomáquea*, x. 7 (1177^b33 y ss.).

⁴² "Sed quoniam vita civilis eget actione perpetua, nec potest in contemplatione tota civitas occupari: ut neque corpus ipsum aut animae vires omnes intelligere: non erit hominis et totius civitatis eadem felicitas, si sola contemplatione bonum definiamus: id quod Aristotelem valde conturbavit, nec seipsum ex ea difficultate explicare potuit ... neque enim mens pura illa contemplatione prius frui potest, quam a corpore penitus avulsa fuerit" (Jean Bodin, *op. cit.*, p. 32). "Esas disputas infinitas ... en torno a ... la felicidad, la beatitud, o el bien supremo ... son desestimadas por la fe cristiana. Y como dice Aristóteles que los hombres jóvenes pueden ser felices, pero no de otra manera que por la esperanza; así debemos reconocer todos nuestra minoridad, y abrazar la felicidad que consiste en la esperanza del mundo futuro" (Francis Bacon, *Works, op. cit.*, p. 419). "Esto decide la cuestión concerniente a la preferencia por la vida contemplativa o la vida activa, y la decide contra Aristóteles ... los hombres deben saber que en este teatro de la vida humana está reservado sólo a Dios y los ángeles ser espectadores" (*ibid.*, p. 421). En uno de los capítulos de su *Política* (I. 10), que trata sobre los beneficios de la historia, Lipsio reclama que los hombres mantengan el *modus sapientiae*.

aunque partir de este cuestionamiento no implique inmediatamente desarrollar un mayor interés en la historia como tal. No es la sustitución del ideal contemplativo por la virtud moral, en particular por las demandas bíblicas de justicia y caridad, sino la duda sistemática acerca de la eficacia del precepto que se añade a esta sustitución lo que constituye el motivo por el cual la filosofía se vuelve hacia la historia. No podemos investigar aquí si la convicción en la ineficacia del precepto, en la impotencia de la razón, está inmediatamente vinculada con el desplazamiento del interés, del orden trascendente, al hombre. Resulta suficiente con enfatizar que Bacon, no menos que sus predecesores, duda de la eficacia de los preceptos racionales. Los filósofos antiguos, dice, "se fortalecieron y consolidaron (virtud y deber), tanto como un discurso puede hacerlo, en contra de las opiniones corruptas y populares".⁴³ Pero esto no es suficiente, pues

Mostrarle (la virtud) a la razón solamente con sutilezas argumentativas fue algo siempre ridiculizado por Crisipo y muchos de los estoicos; quienes pensaban encomendar la virtud a los hombres mediante disputas y conclusiones agudas, que no tienen afinidad con la voluntad del hombre ... si las afecciones en sí mismas fueran flexibles y obedientes ante la razón, no habría en verdad más uso de persuasiones e insinuaciones a la voluntad que de puras proposiciones y pruebas; pero considerando los continuos motines y sediciones de las afecciones ... la razón se volvería cautiva y servil si la elocuencia de las persuasiones no la ejercitara, si sacara a la imaginación del lado de las afecciones y si estableciera una alianza entre la razón y la imaginación contra las afecciones.⁴⁴

Pero para contener las pasiones, uno debe no sólo privarlas del auxilio de la imaginación, sino que es también necesario aprovecharse del conflicto entre las pasiones con el propósito de dominarlas. Debemos observar cómo las pasiones "se encuentran y combaten unas

⁴³ Francis Bacon, *Works, op. cit.*, p. 420.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 410.

con otras ... esto ... es una práctica específica en temas civiles y morales; cómo, digo, colocar afección contra afección, y dominar a una por medio de la otra; así como acostumbramos cazar bestias con bestias y pájaros con pájaros, lo que de otro modo quizás no podríamos lograr con facilidad...". En esta ciencia, "los poetas y escritores de historias son los mejores doctores".⁴⁵

Por lo tanto, la razón para el giro de la filosofía hacia la historia es la convicción de la impotencia de la razón, agregada al creciente interés en el hombre. Por impotencia de la razón no debe entenderse la incapacidad de establecer o justificar normas. Es universalmente aceptado, y en especial por Bacon, que la razón es capaz de esto; y aun cuando esta capacidad fuera impugnada, aun cuando no se esperase el establecimiento de normas por parte de la razón sino por parte de la revelación, la dificultad que conduce al estudio de la historia permanecería. Pues no es la manera como los preceptos son dados al hombre, ya sea por la razón o por la revelación, sino el hecho de que el hombre no obedece la norma trascendente, ya sea racional o revelada, lo que constituye el motivo del estudio de la historia. La historia se adopta para remediar la desobediencia humana. Los ejemplos históricos son para hacer más fácil la obediencia.⁴⁶ Bacon va más lejos. Pretende una técnica basada en la inducción a partir de la experiencia de la vida, y particularmente a partir de la historia, que permita a los hombres cumplir los preceptos. Por tanto, la obediencia es eludida. En este caso, se admite en principio la prioridad de la obediencia por sobre cualquier otro motivo egoísta. No obstante, si la virtud aristocrática toma el lugar

⁴⁵ Francis Bacon, *Works, op. cit.*, p. 438. Véase también p. 346. Con la tesis aquí citada, Bacon anticipa la bien conocida teoría de Spinoza; cf. *Ethica*, IV, prop. 7 y 14.

⁴⁶ "Non facile assentiremur philosophis, qui praecipunt patriae utilitatem spectandam, et fidem, ac religionem sanctissime servandam, proque iis dolores, et cruciatus omnes corporis perpetiendos, nisi accepissemus quendam fuisse quondam hominem, incredibili animi robore praeditum, qui captus a Poenis" (Antonio Riccoboni, *op. cit.*, p. 76).

de la verdadera virtud moral, la obediencia es reemplazada por el honor.⁴⁷ Pero a la larga resultaba imposible —por razones que abordaremos en el próximo capítulo— confiar la cuestión a la virtud aristocrática. A su turno, la virtud aristocrática es reemplazada por la identificación de virtud y prudencia. Aquí no podemos dar más que esta indicación del desarrollo ulterior de la filosofía moral moderna y del interés por la historia que es parte integrante de ella.⁴⁸ Basta con señalar que el desarrollo, al menos en el siglo XVI, justifica la afirmación de que la causa por la que la filosofía se orientó hacia la historia ha sido la represión de la moral de obediencia.⁴⁹

Bacon distingue claramente entre, por un lado, el conocimiento filosófico de los preceptos, las normas, y, por el otro, el conocimiento de la técnica de aplicación, basado en la inducción, especialmente a partir de la historia. En tanto se reconoce esta distinción y, con ella, la primacía de las normas sobre la aplicación, hay al menos implícitamente y en principio un reconocimiento de la preeminencia de la obediencia sobre cualquier otro motivo para la acción. La situación es muy diferente si la historia debe conducir no sólo a la aplicación de normas ya establecidas, sino ante todo al descubrimiento de las normas mismas. Puesto que una consideración de la historia, una inducción que parte de la historia, puede conducir al descubrimiento de normas sólo de una manera: al en-

⁴⁷ Que el honor debe reemplazar a la obediencia de la que el hombre no es capaz es lo que señala Hobbes en *Leviathan*, cap. 14, p. 73.

⁴⁸ Puede ser pertinente referirse aquí a la conexión entre la filosofía hegeliana de la historia y su crítica a la moral de la obediencia, y recordar, en la teoría de Max Weber, la conexión entre la "ética de la responsabilidad" y el estudio de la historia (véase Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, 1922, pp. 467 y 549, y también W. G. Brock, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge, 1935, pp. 39 y ss.).

⁴⁹ El propio desarrollo de Hobbes muestra de otra manera que éste es el caso: mientras más coincide la virtud en general con la obediencia a la ley del Estado, más pasa la historia a un segundo plano; pues la historia de los reyes implica, en principio, que los súbditos critiquen a su soberano, y amenacen así la obediencia incondicional.

señar a distinguir entre propósitos que se justifican por sí mismos y conducen al éxito, y propósitos que fracasan. Las "recetas" que se obtienen de la historia sólo se refieren al éxito o al fracaso, no a la bondad moral o a la vileza. Si se espera de algún modo el descubrimiento de normas a partir de la historia, entonces —explícita o implícitamente— la bondad moral debe identificarse con el éxito y la virtud, con la prudencia. La anticipación de que el estudio de la historia llevaría al descubrimiento de normas es expresada con particular energía por Bodin; él dice: "ab historia penitus (erudimur), non solum artes ad vitam degendam necessarias, verumetiam quae omnino sunt expetenda, quae fugienda, quid turpe, quid honestum, quae optimae leges, quae optima Respublica, quae beata vita".⁵⁰ Por este motivo, la historia es "increíblemente útil". Su importancia es la mayor, del mismo modo que es la más fácil de las artes y las ciencias; no se requiere ningún entrenamiento o educación particular para comprender la historia. Este carácter extremadamente popular, lejos de menoscabar la dignidad de la historia, es una muestra de su superioridad sobre cualquier otra rama del conocimiento.⁵¹ La historia, que es la más fácil de todas las ciencias, es al mismo tiempo, puesto que su tema son los asuntos humanos en los que "maior est ... quam in reliquis obscuritas et confusio", más "incerta et confusa" que cualquier otra rama del saber.⁵²

Es necesario exponer, entonces, la concepción de la historia a la que conducen los desarrollos del siglo XVI, particularmente en el

⁵⁰ Jean Bodin, *op. cit.*, p. 8.

⁵¹ "Sed praeter utilitatem incredibilem, quae duo res in omni disciplina quaeri solent, facilitas et oblectatio, ambae in historiarum cognitione ita conspirant, ut nec facilitas in ulla scientia maior, nec par voluptas inesse videatur. facilitas quidem tanta est, ut sine ullius artis adiumento ipsa per sese ab omnibus intelligatur. nam in aliis artibus, quod omnes inter se aptae et iisdem vinculis colligatae sunt, altera sine alterius cognitione percipi nequit. historia vero quasi supra scientias omnes in altissimo dignitatis gradu locata, nullius eget ope, ac ne literis quidem ipsis..." (*ibid.*, p. 4).

⁵² *Ibid.*, pp. 14 y 25.

caso de Bodin. La historia es la más fácil y la más oscura de las ciencias. Es independiente de toda otra ciencia. Su tema especial es el estudio de los propósitos y los proyectos. Por la distinción entre propósitos buenos (esto es, exitosos) y malos (esto es, infructuosos) hace posible un conocimiento de las normas para la acción humana. La historia así comprendida en su aspecto fundamental está en consonancia con la filosofía. Por lo tanto, se puede decir que, en el transcurso del siglo XVI, se tiende a reemplazar la filosofía por la historia.

En su período humanista, Hobbes tenía reparos contra esta tendencia. Ella predominó —aunque pueda parecer paradójico— sólo después de su retorno a la filosofía, es decir, en conexión con su ruptura con Aristóteles. Pues la filosofía política, que desde ese tiempo él había ido madurando, tiene precisamente la función de reemplazar a la historia, tal como ésta fue comprendida en las expresiones extremas de Bodin. La filosofía política de Hobbes es entonces la más sencilla y la más oscura de las ciencias,⁵³ que, con independencia de toda otra ciencia,⁵⁴ superior en dignidad a toda otra ciencia,⁵⁵ trata de modo particular o, para decirlo más exactamente, en su parte fundamental, con propósitos, intenciones, “pensamientos interiores”, “propósitos secretos”, “consilium et conscientia”, el “designio” de los hombres,⁵⁶ y diferenciando entre la intención buena (esto es, exitosa) y la mala (es decir, infructuosa), lleva al descubrimiento de normas. La necesidad de la historia, que había surgido gracias a un defecto pretendido o real en la filosofía tradicional, es satisfecha por la nueva filosofía política. Así, a partir del momento de la formación de la nueva filosofía política, la historia vuelve a hundirse en su antigua insignificancia filosófica, con la importante

⁵³ Véase *supra*, p. 28.

⁵⁴ Véase *supra*, pp. 27-28.

⁵⁵ Véase *supra*, p. 62, n. 15.

⁵⁶ *English Works*, vol. VIII, p. VIII; *De cive*, cap. 3, art. 27, n.; *Leviathan*, introducción. Véase *supra*, pp. 48-51.

diferencia de que en la nueva filosofía política, en oposición a la tradicional, la historia es "adoptada" y conservada.

Sólo desde este punto de vista se puede apreciar el hecho de que Hobbes, quien estaba particularmente preocupado por la historia durante su retorno a la filosofía, considere cada vez menos la historia a medida que se desarrolla su filosofía política. En *Elements* se enfatiza en un parágrafo especial que

la creencia ... está en muchos casos no menos libre de dudas que el conocimiento perfecto y manifiesto ... hay muchas cosas que recibimos de los informes de otros acerca de las cuales es imposible imaginar motivo alguno de duda: porque, ¿qué puede ser opuesto al consenso de todos los hombres, en cosas que ellos pueden saber y no tienen motivo alguno para referir de manera diferente de como son (tal como es una gran parte de nuestras historias), a menos que un hombre dijera que todo el mundo ha conspirado para engañarlo?

Esta justificación de la autenticidad de la historia es dejada de lado en la sección correspondiente de *Leviathan*.⁵⁷ En *Elements*, la estimación de los veredictos legales repetidos con frecuencia como veredictos justos figura como ejemplo de las falacias basadas en la experiencia; en *Leviathan*, en el mismo contexto, se enfatiza la naturaleza problemática de todo conocimiento político basado en la historia, y por tanto es negado el supuesto sobre el que descansa la introducción a la traducción de Tucídides:

aquél que ha visto por qué derroteros y grados un Estado floreciente ha llegado por primera vez a la guerra civil y luego a la ruina, desde la visión de la ruina de cualquier otro Estado conjeturará que allí han tenido lugar una guerra similar y similares derroteros. Pero esta conjetura tiene casi la misma incertidumbre que la conjetura respecto del futuro; ambas están fundadas solamente en la experiencia.⁵⁸

⁵⁷ *The Elements of Law*, parte I, cap. 6, § 9; *Leviathan*, cap. 7.

⁵⁸ *Leviathan*, cap. 3, p. 11; cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 4, § 11.

En discrepancia con *Elements*, hay en *De cive* y en *Leviathan* una referencia al daño producido por la lectura de la historia.⁵⁹ En la versión latina de *Leviathan*, no todavía en la primera versión inglesa de la obra, se dice: "historia dividitur autem in naturalem et civilem, quarum neutra pertinet ad institutum nostrum".⁶⁰ En una sección de *Leviathan* que no tiene paralelo en las presentaciones anteriores, Hobbes rechaza sistemáticamente toda crítica de ideales políticos que se base en la práctica, es decir, en la experiencia histórica: "puesto que aunque en todas partes del mundo los hombres hicieran los cimientos de sus casas en la arena, no debería inferirse de eso que así deba ser". En completo acuerdo con esto, es dejada de lado la observación de las presentaciones anteriores de que en todo Estado hay realmente un poder soberano, que responde a todas las demandas de la filosofía política.⁶¹ Cuanto más aprende Hobbes a distinguir claramente entre lo que es y lo que debería ser, cuanto más claro se vuelve en su opinión el carácter ideal de *Leviathan*, menos importancia cobra la historia para él. Como resultado, la distinción entre historia —que es rigurosa y busca la verdad— y poesía así como la superioridad de la historia sobre la poesía pierden su anterior justificación. Aún en *Leviathan*, y en el más o menos contemporáneo *Answer to the Preface of Gondibert* (1650), Hobbes insiste a la manera antigua en la distinción entre historia y poesía.⁶² En la introducción a la traducción de Homero, que fue compuesta

⁵⁹ Cf. *De cive*, cap. 12, arts. 10 y 12; *Leviathan*, cap. 5, *in fine*, y cap. 29, p. 174, y *The Elements of Law*, parte II, cap. 8, §§ 3 y 13.

⁶⁰ *Leviathan*, cap. 9.

⁶¹ Cf. *Leviathan*, cap. 20, *in fine*; *The Elements of Law*, parte II, cap. 1, § 19, y *De cive*, cap. 6, art. 18. Con referencia a estos pasajes, véase Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, pp. 210 y 244.

⁶² "El tema de un poema son las costumbres de los hombres ... costumbres fingidas, como indica el nombre de poesía, que no se encuentran en los hombres" (*English Works*, vol. IV, p. 445). "Pues así como la verdad es el límite de lo histórico, así el parecido con la verdad es el límite mayor de la libertad poética" (*ibid.*, p. 451). Cf. *Leviathan*, cap. 8, p. 34.

mucho después, no hay ya mención de ella.⁶³ El alejamiento de la historia encuentra su expresión más precisa en las siguientes afirmaciones de *De homine*: "Literae ... utiles, praesertim historiae; suppeditant enim experimenta, quibus scientiae innituntur causarum; historia quidem naturalis physicae, historiae autem civiles scientiae civili et morali; idque *sive verae sint sive falsae*, modo non sint impossibiles."⁶⁴ La historia es relegada a un segundo plano en la medida en que la nueva filosofía política gana en claridad. Pues la nueva filosofía política cumple la función que tenía que cumplir la historia, en la medida en que la filosofía política tradicional era considerada válida.

Se reconoce claramente que éste es el caso cuando uno examina más de cerca la filosofía política de Hobbes. Con el mismo argumento que utiliza en la introducción a la traducción de Tucídides para probar la necesidad de estudiar la historia a la par de la filosofía, Hobbes proclama posteriormente la necesidad de su filosofía política. La filosofía política es necesaria porque "la mayoría de los hombres" no obedecen los preceptos. Y el mismo presupuesto que motiva el giro hacia la historia es el fundamento de la filosofía política de Hobbes: el reemplazo de la moral de la obediencia por la moral de la prudencia.⁶⁵ Como resultado, la diferencia entre la fi-

⁶³ El poeta heroico cuenta "una historia honesta y deliciosa, sea verdadera o fingida" (*English Works*, vol. X, p. 111). En Homero, Virgilio y Lucano los "poemas, a no ser por la introducción de sus dioses, son sólo unas cuantas historias en verso" (*ibid.*, p. VII).

⁶⁴ *De homine*, cap. XI, art. 10.

⁶⁵ "Todo lo que se requiere, tanto en la fe como en las costumbres, para la salvación del hombre está, lo confieso, establecido en las Escrituras tan claramente como es posible. 'Obedezcan los niños en todo a sus padres. ... Estén todos los hombres sometidos a los poderes más elevados...' son palabras de las Escrituras que se comprenden bien, pero ni los niños ni la mayor parte de los hombres comprenden por qué es su deber hacer eso. Ellos no ven que la seguridad de la república, y consecuentemente la propia, depende de que hagan eso. Todo hombre por naturaleza, sin disciplina, busca en todas sus acciones, hasta donde alcance a ver, el beneficio que resultará para sí mismo a partir de la obediencia ... las Escrituras di-

losa política de Hobbes y la filosofía política tradicional es idéntica a la diferencia que, en opinión de los predecesores de Hobbes y de acuerdo con la propia perspectiva original de éste, existe entre historia y filosofía (tradicional). La crítica de Bacon a la moral aristotélica (que no enseña la realización de la virtud) se vuelve, por lo tanto, un elemento también en la crítica hobbesiana a Aristóteles.⁶⁶ Pues el giro hacia la historia tuvo lugar precisamente porque la filosofía (tradicional) no expuso ninguna forma de aplicación de las normas. Este fracaso es remediado por la nueva filosofía política, que se jacta de que, en contraste con la filosofía tradicional, enseña una moralidad aplicable. Así como Bacon admitía la moral tradicional (con ciertas modificaciones) y sólo deseaba completarla mediante una teoría de la aplicación (basada principalmente en la inducción a partir de la historia), Hobbes concede validez a la virtud aristocrática (aunque con mayores modificaciones y reservas), completándola con una moralidad que es aplicable sistemáticamente y que apela a "la mayor parte de los hombres".⁶⁷ Lo mismo ocurre

cen una cosa y ellos piensan otra, sopesando las comodidades o incomodidades solamente de esta vida presente, que se encuentran a su vista, y no poniendo nunca en la balanza el bien y el mal de la vida por venir, que no ven" (*English Works*, vol. VI, pp. 230 y ss.).

⁶⁶ "La moral de Aristóteles ... ha causado gran cantidad de disputas en lo concerniente al vicio y la virtud, pero ningún conocimiento de lo que ellos son, ni ningún método para obtener la virtud ni para evitar el vicio" (*ibid.*, p. 218). Véase la afirmación similar de Bacon, citada *supra* en p. 127, n. 20.

⁶⁷ "Siendo la fuerza de las palabras ... demasiado débil para mantener a los hombres en el cumplimiento de sus pactos; no hay en la naturaleza humana sino dos auxiliares para robustecerla. Y estos son o bien un miedo a la consecuencia de incumplir la palabra, o bien una gloria, un orgullo en manifestar no necesitar quebrantarla. Este último es una generosidad que muy raramente se encuentra, especialmente en los buscadores de riqueza, mando o placer sensual, que constituyen la mayor parte de la humanidad. La pasión que debe considerarse es el miedo" (*Leviathan*, cap. 14, p. 73). Véase el siguiente juicio de sir Walter Raleigh: "Cuando (Castiglione) falló, su buena fe y sus pautas elevadas fueron la causa; en su fidelidad a los altos cánones de comportamiento que había establecido para su cortesano, omitió tomar en cuenta la duplicidad y la bajeza humanas" (*ibid.*, p. 47).

cuando Hobbes (con un argumento *ad hominem*) reconoce la fuerza vinculante de los diez mandamientos y “sólo” niega que sean aplicables sin una interpretación más detallada por el poder secular.⁶⁸ De igual modo, Hobbes admite la desigualdad natural, la gradación natural de los hombres y “sólo” impugna que esta desigualdad sea de alguna importancia práctica.⁶⁹ Por último, Hobbes concede “que el gobierno civil está dispuesto como medio que nos lleva a la felicidad espiritual”, y por tanto, que todas las cosas terrenas son medios subordinados al objetivo final de la dicha eterna. Pero niega que a partir de esta jerarquía de cosas terrenales y cosas eternas pueda deducirse algo respecto de la posición relativa del poseedor del poder secular y del poseedor del poder espiritual. En los argumentos para esta negación aparecen claramente las premisas de Hobbes. A partir de la relación entre fines y medios nada puede deducirse respecto de la relación entre personas, puesto que la relación objetiva entre medios y fines es completamente independiente de la voluntad humana y, por tanto, fundamentalmente diferente del uso de medios por parte de los hombres, un uso que es, en lo esencial, dependiente de la voluntad humana.⁷⁰ Con esto, Hobbes

⁶⁸ *De cive*, cap. 6, art. 16; cap. 14, art. 17; cap. 17, art. 10.

⁶⁹ *Ibid.*, cap. 3, art. 13; *Leviathan*, cap. 15, p. 80.

⁷⁰ “Consideremos en qué sentido puede decirse inteligiblemente que el poder temporal o civil está sometido al espiritual. No hay sino dos maneras de dar sentido a estas palabras. Pues cuando decimos que un poder está sometido a otro poder, el sentido es que aquel que tiene el uno está sometido al que detenta el otro, o que un poder es al otro como los medios son al fin. Pues no podemos comprender que un poder tenga poder sobre otro poder, o que un poder pueda tener derecho o mando sobre otro, ya que sujeción, mandato, derecho y poder son accidentes no de poderes, sino de personas: un poder puede estar subordinado a otro, como el arte del talabartero al arte del jinete. ... Por tanto, así como de la subordinación de un arte no puede inferirse la dominación del maestro, así de la subordinación de un gobierno no puede inferirse la dominación del gobernador ... Y así se revela la elaborada falacia del primer argumento, para engañar a los hombres que no distinguen entre la subordinación de las acciones bajo la perspectiva del fin, y la subordinación de las personas en la administración de los medios. Pues

nos hace ver que, incluso si hubiese un orden eterno, él tomaría en consideración sólo la conducta efectiva de los hombres, y que todo su interés se centra en el hombre, en la aplicación, en la "utilización de medios".

El desplazamiento del interés desde el orden eterno hacia el hombre, y por tanto hacia la aplicación, había sido expresado anteriormente, tal como hemos visto, en el giro de la filosofía hacia la historia. Llevado a su conclusión lógica, conduce a la filosofía política de Hobbes. Éste no se limita a preguntar "¿cómo pueden ser cumplidas las normas de la moral tradicional?". No sólo tiene la intención de justificar las normas tradicionales de un modo más factible de aplicación que el de la filosofía tradicional; él niega en conjunto la aplicabilidad de la moral tradicional, sea de la filosofía antigua o del cristianismo bíblico, o incluso de la virtud aristocrática. Va aún más lejos. No afirma simplemente que Aristóteles no mostró el modo de realización de las normas, sino también que ni siquiera definió correctamente las normas. No sólo impugna que la desigualdad natural de los hombres —como Aristóteles la supone en su *Política*— o que la preeminencia de la dicha eterna sobre todo bien terrenal sean de importancia práctica, sino que también niega esa desigualdad y esa preeminencia. Pero pese a que la filosofía política de Hobbes niega finalmente no sólo la aplicabilidad sino también la validez de las normas proclamadas por la filosofía política tradicional, el principio de aplicabilidad sigue siendo el factor decisivo aun en la forma final de la filosofía política de Hobbes.⁷¹ En contraste con la tradición, Hobbes desea "poner como fundamento principios tales que la pasión no desconfíe de ellos, que no

para todo fin, los medios están determinados por la naturaleza, o sobrenaturalmente por Dios mismo, pero el poder de hacer que los hombres usen los medios está encomendado en cada nación (por la ley natural, que prohíbe a los hombres violar la fe dada) al soberano civil" (*Leviathan*, cap. 42, pp. 313-315).

⁷¹ Otra forma de decir esto sería que la filosofía política de Hobbes pone en cuestión la distinción entre "ley" y "política". Cf. *English Works*, vol. VI, pp. 12-13.

pueda intentar desplazarlos".⁷² Desea, pues, no sólo como hizo Bacon, enfrentar las pasiones unas con otras para mostrar el modo de realización de normas ya establecidas; desea construir una filosofía política que esté desde el principio en armonía con las pasiones. El estudio de las pasiones, que ha hallado una entrada en la moral primero sólo en conexión con la pregunta por la aplicación de normas ya establecidas, debe convertirse desde ahora en fundamento para un conocimiento de las normas mismas. Y después de que Hobbes encontrara en el miedo a una muerte violenta (que domina y al mismo tiempo persuade a las pasiones) un principio verdaderamente aplicable de la filosofía política, es nuevamente de acuerdo con el interés por la aplicación que progresa desde su fundamento (llamado por él "derecho de la naturaleza") hasta el establecimiento de la "ley de la naturaleza". El derecho a defender la vida, que el hombre tiene por naturaleza en razón de su inevitable miedo a la muerte, se convierte en un derecho a todas las cosas y todas las acciones, puesto que un derecho al fin no es válido sin un derecho a los medios necesarios. Pues Hobbes no deja al juicio del hombre sabio decidir qué medios son necesarios; no dice: "son necesarios aquellos medios que un hombre sabio juzgaría en ese momento necesarios". Procura, en cambio, dar una máxima universalmente válida, en virtud de la cual se supere el problema específico de la aplicación. Con objeto de evitar la "arbitrariedad", la incertidumbre de lo que un hombre sabio decidiría bajo circunstancias imprevistas, dictamina que cada hombre tiene derecho a todas las cosas y todas las acciones, puesto que cualquiera, bajo ciertas circunstancias, puede considerar que cualquier cosa o acción es un medio necesario para la defensa de su vida. La premisa expresa de esta conclusión es la igualdad de todos los hombres.⁷³ Porque todos los hombres son iguales, es decir, porque no hay un orden en general, ni consiguientemente una gradación de la humanidad, la diferencia

⁷² *The Elements of Law*, epíst. ded.

⁷³ *De cive*, cap. 1, arts. 7-10.

entre la minoría sabia y la mayoría no sabia pierde la importancia fundamental que tenía para la filosofía política tradicional. Y mientras que, la importancia fundamental de esta diferencia fuera reconocida, era necesario, junto con la filosofía que apela a los menos, estudiar la historia, para mostrar a "la mayor parte de los hombres" el camino de la realización; cuando la igualdad de todos los hombres es elevada a principio, se torna posible una nueva filosofía que muestra, o procura mostrar, a todos los hombres un camino "para alcanzar la virtud y evitar el vicio".⁷⁴

Como la filosofía política de Hobbes satisface la necesidad que había llevado a la filosofía a volverse hacia la historia, hace retroceder a esta última a su antigua insignificancia para la filosofía. Por el momento, la filosofía y la historia están de nuevo completamente separadas. En esta medida, es verdadero decir que la filosofía política de Hobbes es "ahistórica". Lo que se pretende dar a entender usualmente con este juicio es, sin embargo, no tanto que Hobbes no tenía interés por la historia, sino que hizo aseveraciones incorrectas en cuanto a la historia en tanto fundamento de su filosofía política. Se cree que el error histórico fundamental de Hobbes es su suposición de que la primitiva condición del hombre era la guerra de todos contra todos. Contra esta suposición, especialmente Maine ha sostenido que la condición primitiva de, al menos, los pueblos europeos "puede ser descrita adecuadamente como una serie de pequeños gobiernos despóticos, cada uno perfectamente diferenciado del resto, cada uno controlado absolutamente por la prerrogativa de un monarca único". "En tiempos primitivos la sociedad no era lo que se supone actualmente que es, un grupo de individuos. De hecho, y en la perspectiva de los hombres que la componían, era un conglomerado de familias."⁷⁵ Estas conclusiones están dirigidas especialmente contra Hobbes.

⁷⁴ Cf. *supra*, p. 141, n. 66.

⁷⁵ Henry J. S. Maine, *Ancient Law*, ed. de C. K. Allen, pp. 104 y 152.

Nada puede ser menos valioso que la explicación conjetural hobbesiana del origen de la sociedad y el gobierno. ... La teoría está expuesta a un sinnúmero de objeciones. ... El desorden universal de la raza en su infancia puede ser verdadero en las contiendas entre tribu y tribu y entre familia y familia; pero no es verdadero en las relaciones del hombre individual con el hombre individual. ... Y, además, la teoría está expuesta a precisamente la misma objeción que la hipótesis contrapuesta de Locke, que precede a la moderna concepción jurídica del contrato.

Se comprende a partir de esto el veredicto de conjunto de Maine: "ningún genio de un rango tan elevado se divorció tanto de la historia como Hobbes y Bentham, ni parece, de todos modos a mi juicio, tan completamente bajo la impresión de que el mundo siempre ha sido más o menos como ellos lo vieron".⁷⁶ Como respuesta a esta crítica debe recordarse que la "teoría patriarcal" no sólo no constituye una refutación de la teoría de Hobbes, sino que ella misma es defendida por Hobbes.

Tal vez pueda pensarse que no hubo nunca un tiempo ni condición de guerra semejante (a saber, de todos contra todos); y yo creo que nunca fue generalmente de este modo por todo el mundo: pero hay muchos lugares en los cuales viven de este modo ahora. Pues los pueblos salvajes de muchos lugares de América, *excepto el gobierno de pequeñas familias*, cuya concordia dependía del apetito natural, no tienen ningún gobierno; y viven en estos días de ese modo brutal, como he dicho antes. Sea como fuere, puede percibirse cuál sería el modo de vida allí donde no hubiera un poder común que temer; el modo de vida de los hombres que han vivido anteriormente bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil.⁷⁷

Originalmente el padre de todos los hombres era también su soberano señor, con poder de vida y muerte sobre ellos; y ... los padres de familias ... al instituir el Estado ... resignaban ese poder absoluto.⁷⁸

⁷⁶ Henry J. S. Maine, *Early History of Institutions*, Londres, 1875, pp. 356 y 396.

⁷⁷ *Leviathan*, cap. 13, p. 65.

⁷⁸ *Ibid.*, cap. 30, p. 182.

La Germania, estando antiguamente, como todos los otros países, en sus comienzos, dividida en un número infinito de pequeños señores, o amos de familias, que continuamente se hacían la guerra unos a otros...⁷⁹

Sin embargo, Hobbes no podía permanecer satisfecho con tales conclusiones con respecto al origen histórico de los Estados, puesto que no brindan respuesta alguna a la única pregunta importante: la que se refiere al orden justo de la sociedad. Desde este punto de vista debe entenderse que no haya dedicado particular atención al origen histórico de los Estados. La crítica de la comunidad patriarcal, tal como la presenta continuamente Maine⁸⁰ —digamos que en completa armonía con las posiciones de Hobbes—, tampoco podía satisfacerlo. Pues su interés es la justificación de esta crítica, de las pautas que primero hacen posibles las investigaciones históricas *inter alia*. Por esto busca la expresión más precisa para la imperfección de las comunidades patriarcales en particular, y en general para la imperfección de todos los Estados hasta su tiempo, señalándola en el peligro constante de guerra civil, y hace esto destacando al mismo tiempo la posibilidad de remediar radicalmente este defecto, la posibilidad de “movimiento desde el estatus hasta el contrato”, que aprueba tal como hace Maine. Por lo tanto, yendo más allá de las conclusiones de la historia, de que la condición original de la sociedad era la patriarcal, construye un estado de la humanidad completamente deficiente. A tal estado lo concibe como la falta de todo orden, aun del más defectuoso, la guerra de todos contra todos. Finalmente, deriva esta guerra de su origen en la naturaleza humana. Por tanto, en la crítica de que la filosofía política de Hobbes es “ahistórica”, la única afirmación que está justificada es que Hobbes consideraba la fundamentación filosófica de los principios de todo juicio en asuntos políticos prioritaria, absolutamente

⁷⁹ *Leviathan*, cap. 10, p. 47.

⁸⁰ Henry J. S. Maine, *Ancient Law*, op. cit., pp. 18, 109, 130 y ss., 133, 140 y ss., 195 y ss. y 259 y ss.

más importante que el conocimiento histórico más perfectamente fundado.

El estado de naturaleza no es, entonces, para Hobbes un hecho histórico, sino una construcción necesaria. Sin embargo, la apariencia de que su teoría del estado de naturaleza tiene un sentido histórico no carece enteramente de fundamento. Es esencial a su filosofía política que comience con la descripción del estado de naturaleza, y que deje surgir al Estado a partir del estado de naturaleza. Al proceder de este modo, Hobbes no narra una verdadera historia, sino que capta una historia tipo. Pero sin embargo, por este hecho mismo reconoce que el objeto de cuanto menos la parte fundamental, y precisamente de esa parte fundamental de su filosofía política, es una historia, una génesis, y no un orden que sea estático y perfecto. Para ver esto más claramente es conveniente comparar el método "compositivo" de Hobbes con el método "genético" de Aristóteles. Ambos filósofos están interesados en el elemento típico de la historia, pero cada uno de un modo diferente. Cuando Aristóteles describe la génesis de la ciudad como la comunidad perfecta a partir de las comunidades primitivas, la comprensión del organismo perfecto es el hilo fundamental y la presuposición para la comprensión de sus partes constitutivas, las comunidades más primitivas. La comprensión de la pauta que se establece desde el comienzo, y que no cambia en absoluto durante el análisis de la génesis, domina el examen de cada etapa del desarrollo.⁸¹ Hobbes procede de un modo completamente diferente. Para él, la imperfección de la condición primitiva, o del estado de naturaleza, no se percibe observando la idea ya aclarada, aunque más no sea someramente, del Estado como la comunidad perfecta, sino mediante una comprensión completa de la experiencia del Estado de naturaleza. La pauta para el examen no es establecida y probada de antemano, sino que se debe producir

⁸¹ Lo que se ha dicho de Aristóteles se mantiene aun más en las afirmaciones de Platón acerca de la génesis y la declinación de los Estados; cf. particularmente *República*, 545 D-E y *Menón*, 76 E.

por sí misma y probarse por sí misma. Por lo tanto, Hobbes no sigue a Aristóteles, sino que abre el camino para Hegel. Así como para Hobbes la condición primitiva es irracional, para Hegel "el conocimiento, tal como se encuentra en el comienzo, como el espíritu en su etapa inmediata y primitiva, se halla sin la naturaleza esencial del espíritu, es conciencia sensible".⁸² Así como Hobbes sistemáticamente hace emerger el Estado o la necesidad del Estado del estado *natural*, Hegel hace emerger el conocimiento absoluto de la conciencia *natural*. Pues ambos filósofos no tienen ninguna intención de mensurar lo imperfecto por una pauta que lo trascienda, sino que simplemente "contemplan" mientras lo imperfecto se anula a sí mismo por su propio movimiento, "se prueba a sí mismo"; ellos mismos "se hallan relevados de la tarea de probar".⁸³ Éste es el sentido del argumento de Hobbes de que el hombre que desea permanecer en el estado de naturaleza se contradice a sí mismo,⁸⁴ que el miedo mutuo que caracteriza al estado de naturaleza es el motivo para la abolición de ese mismo estado; o, para expresarlo en términos de Hegel, "las pasiones se realizan a sí mismas y a sus fines de acuerdo a su constitución, y producen el edificio de la sociedad humana, al que *ellas* han provisto de ley y de orden con poder contra sí mismas".⁸⁵ La premisa para una prueba "inmanente" de esta clase, que necesariamente encuentra su expresión dentro del marco de una historia tipo, es para Hobbes, tanto como para Hegel, el rechazo de la moral de la obediencia. Esta premisa, que primero condujo a la filosofía a volverse a la historia, hace que la

⁸² Georg W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. de J. B. Baillie, vol. 1, p. 25 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

⁸³ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁴ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 14, § 12; *De cive*, cap. 1, art. 13. Cf. también *infra*, pp. 205-206 (acerca del carácter "materialista" de este procedimiento).

⁸⁵ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 3ª ed., Berlín, 1848, p. 34 [trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980].

filosofía misma tome el carácter de la historia tipo. Para Hobbes, de todos modos, la historia se hace finalmente superflua porque para él la filosofía política misma se convierte en una historia, en una historia tipo. Su filosofía política se convierte en histórica porque para él el orden no es inmutable, eterno, existente desde el comienzo, sino que es producido sólo al final de un proceso, porque para él el orden no es independiente de la volición humana, sino que es sostenido por ella sola. Por esta razón, la filosofía política se convierte ahora en una ciencia a priori; no porque los principios de la filosofía política sean eternos, sino porque "principia, quibus justum et aequum, et contra, iniustum et iniquum, quid sint, cognoscitur; id est, justitiae causas, nimirum leges et pacta, ipsi fecimus".⁸⁶ Y por esta razón, la filosofía política ya no tiene la función que tenía en la Antigüedad clásica de hacer presente en la vida política el prototipo eterno e inmutable del Estado perfecto, sino la tarea propiamente moderna de delinear por primera vez el programa de un Estado perfecto esencialmente futuro. La represión de la historia en favor de la filosofía a partir de ahora significa en realidad la represión del pasado —o de lo antiguo, que es una imagen de lo eterno— en favor del futuro. "In scientiis ... quaeruntur causae non tam eorum quae fuere, quam eorum quae esse possunt."⁸⁷ "Praestat enim scire quomodo possimus praesentibus causis optime uti, quam irrevocabile praeteritum, quale fuit, cognoscere."⁸⁸

Si el orden del mundo humano no descansa en un orden sobrehumano, sino que surge de la sola voluntad humana, no hay seguridad filosófica ni teológica para ese orden. El hombre, entonces, puede convencerse a sí mismo de su capacidad para ordenar su

⁸⁶ *De homine*, cap. 10, art. 5.

⁸⁷ *Ibid.*, cap. 11, art. 10.

⁸⁸ *Ibid.*, cap. 10, art. 4. "Finis autem seu scopus philosophiae est, ut praevisis effectibus uti possimus ad comoda nostra, vel ut effectibus animo conceptis ... effectus similes ... ad vitae humanae usus industria hominum producantur" (*De corpore*, cap. 1, art. 6).

mundo sólo en virtud de su actividad ordenadora. Esto equivale a decir, precisamente sobre el supuesto de Hobbes, que uno no puede permanecer satisfecho con la historia tipo; se debe retornar a la historia real. De este modo, el estado de naturaleza, que se propuso al comienzo sólo como típico, asume nuevamente una importancia histórica —no ciertamente como condición de una absoluta falta de orden, sino como condición de un orden extremadamente imperfecto—. Y el progreso que puede ser seguido en la historia real desde la *prisca barbaries* hasta *hodiernum tempus* con referencia a la conquista de la naturaleza atestigua la posibilidad del progreso que aún puede ser alcanzado con respecto al ordenamiento del mundo humano.⁸⁹ Así, la historia real tiene por función testimoniar la posibilidad de un progreso ulterior por la percepción del progreso ya realizado. Después de esto —históricamente quizá antes—, su función es liberar al hombre del poder del pasado, de la autoridad de la Antigüedad, de los “prejuicios”. La autoridad pierde su prestigio si se rastrea su origen y su evolución históricos; como resultado de la crítica histórica, las limitaciones del hombre se muestran a sí mismas como límites impuestos por él mismo, y por tanto a ser superados. Puesto que no hay ningún orden sobrehumano que obligue al hombre desde el comienzo, puesto que el hombre no tiene lugar fijo en el universo, sino que se lo construye por sí mismo, puede extender a voluntad los límites de su poder. Que él puede, ciertamente, extender aquellos límites se muestra por la historia en tanto historia del progreso;⁹⁰ que los límites pre-

⁸⁹ *De cive*, epíst. ded.

⁹⁰ Condorcet dice en la introducción a su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (ed. de Prior, pp. 2-3 [trad. esp.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997]): “Ces observations, sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore. Tel est le but de l'ouvrage que j'ai entrepris, et dont le résultat sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, que la nature n'a marqué aucun terme au perfectionnement des facultés

sentes pueden ser superados está probado por la historia en tanto crítica histórica. Es por la duda en el orden eterno trascendente por la cual se supuso que la razón humana debía ser guiada y entonces, por la convicción en la impotencia de la razón, se produjo primero el viraje de la filosofía hacia la historia, y luego el proceso de "historización" de la filosofía misma.

humaines; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendants de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés". Las últimas palabras revelan la presuposición última de Condorcet (y sus predecesores): si la naturaleza no nos hubiese *arrojado* en este globo, el progreso infinito sería imposible. Véase *infra*, pp. 185 y ss.

VII. LA NUEVA MORALIDAD

HOBBS gira desde la filosofía hacia la historia porque considera que la filosofía no muestra la forma de aplicar las normas que ella establece o prueba, y retorna a la filosofía tan pronto como ve una posibilidad de desarrollar una teoría de la aplicación de las normas (tradicionales), una teoría basada en el estudio directo de la naturaleza humana, o de reemplazar las normas tradicionales pretendidamente inaplicables por otras aplicables. Al final, sin embargo, impugna no sólo la aplicabilidad, sino también la validez de las normas tradicionales. Estaba habilitado para dar este paso decisivo por la nueva actitud moral, que nunca halló expresión más sincera y elocuente que en su filosofía política. Sólo animada por esta actitud, la moral utilitaria que subyace al viraje de la filosofía hacia la historia logró el fuego y la pasión que le dieron la victoria en días posteriores. Mientras que el principio de aplicación condicionaba solamente la forma y el método de la filosofía política de Hobbes, esta actitud moral le daba su sustancia peculiar.

La nueva actitud moral aparece primeramente dentro del horizonte de los ideales tradicionales. Puesto que las normas tradicionales son autoevidentes para Hobbes, él tiene la posibilidad de consagrarse exclusivamente al problema de la aplicación de estas normas. De ese modo, fenómenos tales como las pasiones, el carácter, el temperamento, las intenciones y las motivaciones se vuelven centrales. El conocimiento de estos fenómenos es procurado no por la filosofía (tradicional) sino por la historia,¹ y de acuerdo con la posición de Hobbes, de entre todos los historiadores, por ningun-

¹ Véase *supra*, pp. 125-130.

no más que por Tucídides. Él es “el historiógrafo más político que jamás haya escrito”. No porque enseñe los *arcana imperii* mejor que cualquier otro, sino, en primer lugar, porque en vez de exponer preceptos dogmáticamente, ayuda al lector a obtener claridad absoluta e independiente tanto en los preceptos como en las enseñanzas que se obtienen de la experiencia, y en segundo lugar, porque es consciente de las peculiares dificultades de esta clase de conocimiento. Su historia no contiene “sabios discursos ... sobre costumbres y política”, ninguna “abierta transmisión de preceptos”, sino que es pura narración. Tucídides no sólo se atiene estrictamente a la secuencia de sucesos, sino también particularmente a “los fundamentos y motivos de cada acción que él había establecido antes de la acción misma. ... Después de la acción, cuando se da la ocasión, da sus propios juicios, y muestra por qué medios el suceso puede ser favorecido o frustrado”. Sin embargo, al revelar así él mismo “los modos y contingencias de los buenos y malos propósitos”, y al hacer que el juicio sobre la vinculación entre motivo, plan y resultado surja de la experiencia concreta, enseña al lector de una manera mucho más acabada de lo que podía hacerlo cualquier filósofo.² Tucídides se refería primeramente a motivaciones. Las motivaciones más poderosas son las pasiones.³ Tucídides está por encima de otros historiadores sobre todo porque revela aquellas pasiones que en general son inconfesables y que determinan fundamentalmente la vida social. La profundidad de sus percepciones encuentra adecuada expresión en la oscuridad de sus propo-

² *English Works*, vol. VIII, pp. VIII y XXI y ss. Cf. *supra*, p. 118, n. 1.

³ Confrontar este pasaje y el anterior con estas oraciones de *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* de G. W. F. Hegel (citado de la traducción de J. Stribree, Londres, 1905): “La cuestión de los *medios* por los cuales la libertad se despliega a sí misma hacia el mundo nos lleva al fenómeno de la historia misma”; “La primera mirada a la historia nos convence de que las acciones de los hombres proceden de sus necesidades, sus pasiones, sus caracteres y talentos. ... Las pasiones, las aspiraciones privadas y la satisfacción de los deseos egoístas son ... los resortes más efectivos de la acción” (p. 21).

siciones: "la oscuridad ... procede de la profundidad de las proposiciones; contiene observaciones sobre aquellas pasiones humanas que, aun cuando están disimuladas o no son llevadas al discurso, ejercen sin embargo el mayor influjo sobre los hombres en su conversación pública".⁴ El conocimiento de las pasiones o, dicho más en general, de las motivaciones es de especial dificultad. La segunda razón por la que Hobbes caracteriza a Tucídides como "el historiógrafo más político que jamás haya escrito" es, por lo tanto, que Tucídides es completamente consciente de los límites que tiene el conocimiento de las motivaciones. "... (nunca ingresa) al corazón de los hombres más allá del punto al que con evidencia lo guían los actos mismos" pues "el motivo interior ... no es sino conjetural".⁵ Entonces, es de Tucídides que uno puede aprender mejor la índole tanto de las pasiones como del conocimiento de ellas. Hobbes, aleccionado por Tucídides sobre las pasiones que "ejercen el mayor influjo sobre los hombres en su conversación pública", revela su actitud moral característica por primera vez en las escuetas afirmaciones de la introducción a su traducción de Tucídides, que tratan sobre aquellas pasiones.

Un conocimiento completo de las pasiones es la condición indispensable para la respuesta a la pregunta por el orden justo de la vida social, y particularmente por la mejor forma de Estado. Desde el comienzo, Hobbes prefirió la monarquía. Uno podría suponer que originalmente los argumentos tradicionales de la teología natural lo habrían convencido de la preeminencia de la monarquía.⁶ En la introducción a su traducción de Tucídides se comprueba que esta suposición es errónea. En esta primera exposición, los argumentos tradicionales ni siquiera son mencionados. No creemos que Hobbes ya los hubiera rechazado, pero es cierto que ya no se interesaba más por ellos. Desde el comienzo buscó responder a la pre-

⁴ *English Works*, vol. VIII, p. XXIX.

⁵ *Ibid.*, pp. VIII y XXVII y ss.

⁶ Véase *supra*, pp. 94-95.

gunta por la mejor forma de Estado, no con relación al ser esencial del hombre y al lugar que él ocupa en el universo, sino con relación a la experiencia de la vida humana, a la aplicación, y por tanto, con particular referencia a las pasiones. Los filósofos, respaldados por argumentos de la teología natural y fuentes similares, pueden afirmar la preeminencia de la monarquía; esta superioridad sería mucho más obvia si la monarquía se mostrase como la mejor forma de Estado sobre la base de la experiencia, sobre la base de un estudio de las pasiones.

En la introducción a su traducción de Tucídides, Hobbes prueba la superioridad de la monarquía sólo en relación con el poder de las pasiones. Ciertamente, él habla menos de la superioridad de la monarquía que de las desventajas de otras formas de Estado; el reconocimiento de lo que es defectuoso lleva al reconocimiento de lo que es correcto.⁷ En lo que concierne a la democracia, establece que en ella “la emulación y la disputa de los demagogos por reputación y gloria del ingenio” y el deseo de “autoridad e influjo sobre la gente común” juegan un papel que es desastroso para el bien común. En una aristocracia es aún peor. Cada aristócrata “desea ser el jefe, y aquellos que son subestimados lo toleran con menos paciencia que en una democracia”.⁸ Las pasiones que definen a la sociedad humana son un afán de rango y preeminencia, o modificaciones de este afán, y porque esto es así, la monarquía es la mejor forma de Estado. Pues —uno puede completar el argumento de este modo— en una monarquía, ese afán no puede tener un efecto tan desastroso como en las otras formas de Estado.

La primera presuposición para la preferencia por la monarquía es entonces la convicción de que el afán de rango y preeminencia, o —tal como debería decirse de acuerdo con nuestra primera exposición—⁹ la vanidad, es la pasión más peligrosa. La prueba de que

⁷ Cf. *supra*, pp. 148-149.

⁸ *English Works*, vol. VIII, pp. XVI y ss.

⁹ Véase *supra*, pp. 34 y ss.

Hobbes sostenía esta posición en el momento en que escribía la introducción a la traducción de Tucídides la brinda también el hecho de que en la dedicatoria a esa obra, al alabar las virtudes del segundo conde de Devonshire, enfatiza al menos tres veces que su patrón estaba completamente libre de esa pasión.¹⁰ **La vanidad fue para Hobbes, desde el comienzo, la raíz de todo mal.** Porque en la vanidad reconocía el poder que encandila y ciega a los hombres. Puesto que el hombre desea pensar bien de sí mismo, rehúsa reconocer los hechos que revelan los límites de su poder y su inteligencia. La vanidad impide al hombre percibir su verdadera situación. La vanidad se alimenta del éxito. De este modo, el hombre aprovecha más la mala fortuna que la buena. La mala fortuna lo previene de la sobreestimación de su poder y su inteligencia, despierta miedo en él, y el miedo es un buen consejero. Así como la vanidad es el poder que encandila, la pasión diametralmente opuesta, el miedo, es el poder que esclarece al hombre. Ahora bien, **la vanidad está ligada a lo público, así como el miedo lo está a la soledad.** El hombre puede asegurarse de la opinión justa o buena que tiene, o quisiera tener, de sí mismo sólo por el reconocimiento que le viene de los otros. Por lo tanto, debe esconder su propia debilidad ante los otros, su conciencia de debilidad, su miedo. Por otro lado, puede admitir este miedo para sí mismo. Por lo tanto, prefiere la reprimenda más estricta, la opinión más injuriosa para el amor propio, si tienen lugar privadamente, a cualquier desaprobación pública.¹¹ **En consecuencia, ya**

¹⁰ "No hubo ninguno que haya buscado favorecer generosamente a aquellos que estudiaban las artes liberales sin afán de gloria y de manera más verdadera como mi señor vuestro padre" (*English Works*, vol. VIII, pp. III y ss.). "Su estudio ... no se dirigía a la ostentación de su lectura"; "(él) no se excitaba por la facción ni la ambición" (*ibid.*, p. IV).

¹¹ "Hay algo, no sé qué, en la censura de la multitud, más terrible que cualquier juicio individual, por severo o exacto que sea" (*ibid.*, p. VII). "Mucha prosperidad ... hace que los hombres se precien de sí mismos, y es duro para los hombres recibir de buen grado el consejo que hace que disminuya su amor hacia sí mismos. Y esto vale mucho más en una multitud que en un hombre. Pues un hombre que ra-

que la vanidad —que vuelve ciego al hombre— domina la vida pública, y el miedo —que aconseja bien al hombre— se anima a mostrarse únicamente en soledad o entre íntimos; y puesto que, entonces, hablando en general, todo individuo es más razonable que cualquier asamblea, la monarquía es la mejor forma de Estado.

La cadena de razonamientos que se ha presentado constituye la base de la filosofía política de Hobbes en todas las etapas de su evolución, desde la introducción a la traducción de Tucídides en adelante. Hemos analizado la importancia fundamental de la oposición entre vanidad y miedo en el capítulo II. Aquí sólo es necesario recordar que en todas las presentaciones de su filosofía política, Hobbes mantuvo la vinculación entre esta oposición y la oposición entre monarquía y democracia (o aristocracia).¹² Puesto que la vanidad determina al hombre por naturaleza, no sólo es necesario el Estado, sino que particularmente la monarquía es la mejor forma de Estado, ya que en ella la publicidad —elemento de la vanidad— es menos poderosa.

Concluimos que no hubo cambio en el contenido esencial del argumento y en la intención de la filosofía política de Hobbes desde la introducción a su traducción de Tucídides hasta sus últimas obras. Lo que cambió fue fundamentalmente el método. Al principio, Hobbes apoya su argumento sobre todo en (inducido a partir de) la historia, luego en el estudio directo de las pasiones. Sólo el método de razonamiento, y por tanto también de presentación, pudo haber recibido la influencia decisiva del “descubrimiento” de los *Elementos* de Euclides.

zona consigo mismo no se avergonzará de admitir sugerencias timoratas en sus asuntos, las que él mismo puede dar; pero en deliberaciones públicas ante una multitud, el miedo (que generalmente aconseja bien, aunque no obra así) nunca o raramente se muestra o es admitido” (*English Works*, vol. VIII, p. XVI). “Los hombres aprovechan más prestando atención a los sucesos adversos que a la prosperidad ... las miserias de los hombres instruyen mejor que sus éxitos” (*ibid.*, p. XXIV).

¹² *The Elements of Law*, parte I, cap. 13, § 3; parte II, cap. 5, §§ 4, 7 y 8, y cap. 8, § 3; *De cive*, cap. 10, arts. 7, 9, 11, 12 y 15; *Leviathan*, cap. 19, p. 98 y cap. 25, pp. 138 y ss. Véase *supra*, pp. 99 y ss.

Esto no quiere decir que Hobbes estuviera desde el comienzo completamente consciente de todas las implicaciones de su característica actitud moral, la cual se expresa en la oposición entre vanidad y miedo. Originalmente, él considera al miedo como el motivo principal, pero no suficiente, del comportamiento justo: "el miedo ... aconseja bien, aunque no obra del mismo modo".¹³ La proposición evoca la conclusión del *Essay on Boldness* de Bacon: "la osadía es siempre ciega, puesto que no advierte peligros o inconvenientes. Por lo tanto, es mala en el consejo, y buena en el obrar. ... Pues en el consejo es bueno advertir los peligros, y en el obrar no verlos, excepto cuando son demasiado grandes". La distinción entre planificación y ejecución puede extenderse hasta la distinción entre dos clases de virtud: virtud en la planificación y virtud en la ejecución. En este sentido entendemos la distinción que hace Hobbes, en la primera exposición de su filosofía política, entre las virtudes de la paz (justicia e igualdad) y las virtudes de la guerra (honor). El honor es virtud aristocrática.¹⁴ Debido a su concepción original del miedo, aprobó primero la virtud aristocrática. Posteriormente entendió por miedo no sólo el motivo para la planificación correcta sino también el motivo para la ejecución correcta:

Per metum est quod homines sibi cavent: fuga quidem et latebris, si caveri aliter posse non putant: saepissime vero armis atque instrumentis defensionis, quo fit, ut *prodire audentes*, alter alterius cognoscere ingenium possit. Tunc autem, sive *pugnant*, ex victoria; sive consentiunt, ex consensione civitas nasci solet.¹⁵

Como el miedo es considerado entonces motivo suficiente para todo comportamiento justo, y en particular motivo suficiente para la

¹³ Véase *supra*, nota 11.

¹⁴ Trad. esp.: *Ensayos sobre moral y política*, Buenos Aires, Lautaro, 1946.

¹⁵ Véase *supra*, pp. 79 y ss.

¹⁶ *De cive*, cap. 1, art. 2, n. 2.

fundación del Estado, es imposible aprobar una virtud que surja del miedo, miedo a una muerte violenta, y cuya esencia consista en la conquista o negación del miedo. Una vez que ha elucidado completamente su concepción del miedo, Hobbes no puede sino rechazar la virtud aristocrática. Pues "miedo" y "honor" son irreconciliables: "el miedo no puede hacerse manifiesto sino por una acción deshonrosa que delata la conciencia de la propia debilidad."¹⁶ El honor, que al principio había sido reconocido por Hobbes como la virtud de la guerra junto a las virtudes de la paz, es opuesto finalmente a la justicia y, por tanto, a la virtud en general. Mientras que Hobbes aún podía decir en *Elements* que "la única ley de las acciones en la guerra es el honor", en *Leviathan* dice: "fuerza y fraude son en la guerra las dos virtudes cardinales".¹⁷ Cuando Hobbes reemplaza "honor" por "fuerza y fraude", nos da a entender que lo que anteriormente valoraba como "honor" lo ha descubierto ahora como fundamentalmente injusto y como un pretexto para la injusticia. Va más allá de esta crítica implícita y dice:

No altera el motivo del honor el hecho de que una acción (por grande y difícil que sea, y consecuentemente un signo de mucho poder) sea justa o injusta, porque el honor consiste solamente en la fama de poder. Por eso los antiguos paganos no pensaron que deshonraban, sino que honraban grandemente a los dioses, cuando los introdujeron en sus poemas cometiendo raptos, robos y otros actos grandes, pero injustos o impuros. Nada se celebra en Júpiter más que sus adulterios, ni en Mercurio más que sus fraudes y robos.¹⁸

Y puesto que el honor como virtud de guerra es idéntico al valor, la negación del honor como virtud significa la negación del valor co-

¹⁶ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 19, § 2.

¹⁷ *Leviathan*, cap. 13, p. 66. Véase también el pasaje siguiente de la dedicatoria a *De cive*: "recurrentum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes Bellicas vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem".

¹⁸ *Leviathan*, cap. 10, p. 47. Cf. también cap. 12, p. 58.

mo virtud.¹⁹ Puesto que Hobbes reconoce finalmente el miedo a la muerte violenta como la base de toda virtud, tiene que cuestionar toda obligación que haga al hombre arriesgar la vida, y con esto la razón para toda estimación obligatoria del valor: "cuando los ejércitos combaten, hay de uno o de ambos lados alguna deserción; sin embargo, cuando no lo hacen por traición, sino por miedo, no se estiman injustas, sino deshonrosas".²⁰ El valor puede ser la virtud de una profesión particular, de la profesión del soldado; deja de contarse entre las virtudes del hombre.

De este modo, las ideas morales de Hobbes pasan por una transformación claramente reconocible; partiendo del aprecio de la virtud aristocrática en el comienzo, Hobbes avanza progresivamente hacia una crítica cada vez más decidida hacia ella. La virtud aristocrática, que originariamente comprendía todas las virtudes, se reconoce luego sólo como virtud en la guerra. Posteriormente, se vuelve la virtud de la época bárbara, en la que "la rapiña era un modo de vida"; por lo tanto, se reduce a virtud del estado de naturaleza.²¹ Finalmente se le niega toda virtud moral; es separada de la teoría de las virtudes y asignada al análisis de las pasiones.²² Después de haber perdido toda fuerza vinculante y ser vista como mero pretexto y ornamento de la vida afectiva, encuentra un último refugio en

¹⁹ Véase *supra*, p. 42 y también pp. 82-83.

²⁰ *Leviathan*, cap. 21, p. 115.

²¹ *The Elements of Law*, parte I, cap. 19, § 2. Con esto se vincula el hecho de que las virtudes de los héroes son caracterizadas como "virtudes de naturaleza", lo que equivale a negar que sean virtudes genuinas. Véase *supra*, p. 80, n. 21.

²² Que el análisis del honor en *Leviathan* (cap. 10) pertenece realmente al análisis de las pasiones se muestra por la conexión entre el pasaje paralelo en *Elements* (parte I, cap. 8) y la teoría de las pasiones que sigue inmediatamente en esta primera presentación. Esta conexión, que fue suprimida por Hobbes en *Leviathan*, con el objeto de cumplir con la psicología mecanicista, fue restaurada por David Hume en el segundo libro de *Treatise of Human Nature* [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992]. Hume trata lo que Hobbes consideró bajo los títulos de "poder" y "honorable" en el marco del análisis de "el orgullo y la humildad" como "causas" de estas pasiones.

la poesía. Hobbes habla más plenamente de “honor” como virtud en sus caracterizaciones de la “virtud heroica”, que, como hemos visto,²³ para él es idéntica al honor. Ahora, las caracterizaciones de la virtud heroica aparecen solamente en definiciones del poema heroico. Pero incluso como la virtud de las épocas primitivas o de la poesía, la virtud heroica se sostiene sólo en tanto los nuevos valores, que Hobbes fue el primero en desarrollar con toda conciencia de su rango y relevancia, no dominen la opinión pública. Después de esto, los héroes no fueron tolerados ni en la historia ni en la poesía. Llegó un tiempo en que se reclamó que la historia y la poesía no se ocuparan “sólo de los asuntos de los reyes”, sino particularmente de “los asuntos de la gente común”, y que fueran “más bien familiares que heroicas”.²⁴

Se puede suponer que la crítica a la virtud aristocrática significa, en primer término, la sustitución del honor por la prudencia. Esta sustitución parece haber tenido lugar en el curso del siglo XVI y parece ser especialmente la base del viraje de la filosofía hacia la historia.²⁵ Ciertamente, en la primera presentación de su filosofía política, que mostraba un interés más entusiasta por la historia que sus trabajos posteriores,²⁶ Hobbes dice que la prudencia “equivale a la

²³ Véase *supra*, pp. 79 y ss.

²⁴ Véase el comienzo de *Esmond*, de William M. Thackeray [trad. esp.: *La historia de Henry Esmond*, Barcelona, Alba, 2003]. También puede indicarse *Vanity Fair*, de Thackeray [trad. esp.: *La feria de las vanidades*, Barcelona, Lumen, 2004], cuyo subtítulo “una novela sin héroe” expresa que los personajes principales de la novela no son héroes *porque* se mantienen fuera de la feria de vanidades [*Vanity Fair*]. De acuerdo con Hobbes, por otra parte, “(una de las indecencias de un poema heroico) es el dialecto de la clase inferior del pueblo, que siempre es diferente del lenguaje de la corte. Otra es derivar las ilustraciones de algo de esas metáforas o comparaciones que no pueden entrar en los pensamientos de los hombres, sino por medio de la conversación y la experiencia de artes malas o bajas, con las cuales no puede pensarse que esté familiarizado el personaje del poema épico” (*English Works*, vol. IV, p. 455).

²⁵ Véase *supra*, pp. 134 y ss.

²⁶ Véase *supra*, pp. 138 y ss.

virtud en general". Sin embargo, en los pasajes paralelos en *De cive* y en *Leviathan*, la prudencia no está mencionada, y en *De homine*, su valor moral es expresamente negado.²⁷ La crítica de Hobbes a la virtud aristocrática no significa entonces el reemplazo del honor por la prudencia. Son más bien la justicia y la caridad las que toman el lugar ocupado anteriormente por el honor. Estas virtudes, que en la perspectiva de Hobbes son las únicas virtudes morales, tienen sin embargo su fundamento último en el miedo a la muerte violenta. De este modo, la crítica a la virtud aristocrática, en último análisis, significa el reemplazo del honor por el miedo a la muerte violenta. Y aunque se pueda caracterizar la moral de Hobbes como utilitaria, esto es sólo con la importante limitación de que esta moral está basada en el miedo a la muerte violenta, una pasión que no es prudente en sí misma, pero que *hace* prudente al hombre. Precisamente, este intento de dar un fundamento a la moral utilitaria a través de un recurso a la fuerza que *compele* imperativamente a la prudencia, es la peculiaridad de la filosofía política de Hobbes. Sólo con este fundamento asegura Hobbes la distinción entre motivos morales e inmorales.

La importancia concreta de la moral de Hobbes aparece con más claridad en una de sus últimas obras, en *Behemoth*. Esta presentación crítica de las causas y del curso de la guerra civil está dirigida en primer lugar contra el clero presbiteriano y la burguesía. Estos dos grupos son, de acuerdo con la afirmación de Hobbes,

²⁷ Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 17, § 14; *De cive*, cap. 3, art. 32; *Leviathan*, cap. 15, p. 81; *De homine*, cap. 13, art. 9. Compárese con el pasaje citado en el texto el siguiente pasaje del compendio de la *Ética Nicomáquea* (mencionado en la p. 73): "Virtus proprie dicta, vel communior est, seu dirigens, ut Prudentia, Iustitia Universalis, vel directa et specialis est, ut Fortitudo, Temperantia etc. Orditur Aristoteles revera doctrinam virtutum a Fortitudine, respexit enim ad obiectum, quod cum in Fortitudine sit maxime arduum, idcirco illam ordine proposuit: Verum methodus pro arbitrio non nunquam variari potest, et melius nunc visum est, methodum illam sequi, quae ducitur ex ordine universalium ad particularia" (p. 12). De acuerdo con esto, se trata *prudentia* en primer lugar.

fundamentalmente responsables del estallido de la Guerra Civil. El clero presbiteriano acomodaba sus prédicas a los intereses de la burguesía:

ellos, en sus sermones, nunca, o sólo levemente arremetían contra los vicios lucrativos de los comerciantes o los artesanos, tales como la simulación, la mentira, la defraudación y la hipocresía, u otras actitudes poco caritativas, excepto la falta de caridad con los pastores y los fieles; esto era de gran utilidad para la generalidad de los ciudadanos y de no poco provecho para ellos mismos ... ellos ciertamente arremetían a menudo con mucha gravedad y severidad contra dos pecados, los deseos carnales y el falso juramento, lo que, sin dudas, estaba bien hecho. Pero de este modo la gente común estaba inclinada a creer que sólo era pecado lo que estaba prohibido en los mandamientos tercero y séptimo ... y por lo tanto nunca tenían demasiados escrúpulos en los actos de fraude y malicia, sino que se esforzaban solamente por mantenerse a salvo de la impureza, o al menos del escándalo que ella acarrea. ... Sin embargo, muchos de ellos preditaban frecuentemente contra la opresión ... pero era como si estuvieran libres de ella, quiero decir la gente común, que fácilmente se considera oprimida, pero nunca opresora.²⁸

La burguesía, sostenida así por el clero presbiteriano, fue el vehículo natural de la revolución:

la ciudad de Londres y otros grandes pueblos comerciales, con gran admiración por la prosperidad de los Países Bajos, que se habían sublevado contra su monarca, el rey de España, estaban inclinados a pensar que un cambio similar de gobierno aquí produciría la misma prosperidad.²⁹

aquellas grandes ciudades capitales, cuando la rebelión se basa en un pretexto de injusticias, deben ser forzosamente del partido rebelde; porque las injusticias no son sino impuestos de los que los ciudadanos, es decir, mercaderes cuya profesión es su beneficio privado, son natu-

²⁸ *Behemoth*, pp. 25 y ss.

²⁹ *Ibid.*, pp. 3 y ss.

ralmente enemigos mortales; su única gloria está en hacerse excesivamente ricos por la destreza en la compra y en la venta.

Y para negar todo valor a la burguesía, Hobbes responde a la objeción de que “se los considera, de entre todos los sectores, como los más beneficiosos para la República, al dar trabajo a la clase de gente más pobre” del siguiente modo: “vale decir, haciendo que esta pobre gente venda su trabajo a ellos y según sus precios, de modo que esta pobre gente obtendría una vida mejor trabajando en prisión que hilando, tejiendo o con otras labores que puedan hacer”.³⁰

Así, Hobbes parece ser un decidido opositor a la burguesía. Sin embargo, si se presta mayor atención, se advierte que su ataque está en realidad dirigido contra la política de la burguesía inglesa, y de ningún modo contra la burguesía en sí misma, su modo de ser y su ideal. Su palabra final no es que la burguesía sea el vehículo natural de cualquier revolución, puesto que, en tanto actúa así, lo hace contra sus intereses reales, y si hubiese comprendido correctamente su propio deseo de beneficio privado, obedecería incondicionalmente al poder secular:

Considero a la mayor parte de las personas ricas, que se han enriquecido por la artesanía y el comercio, como hombres que nunca tienen en cuenta más que su propio beneficio presente, y que están ciegos para todo lo que se aparte de ello, estando aterrorizados por el pensamiento mismo del saqueo. Si ellos hubieran comprendido que la virtud es preservar sus riquezas obedeciendo al soberano legítimo, nunca habrían estado a favor del parlamento.³¹

Hobbes no sólo no ataca a la burguesía que es sensatamente consciente de sus propios intereses, sino que incluso le provee una justificación filosófica, ya que los ideales establecidos en su filosofía

³⁰ *Ibid.*, p. 126.

³¹ *Ibid.*, p. 142.

política son precisamente los ideales de la burguesía. Es cierto que condena el deseo de "hacerse excesivamente rico", pero "enriquecerse justa y moderadamente" es "prudencia ... en los sujetos privados".³² Es cierto que condena la explotación de los pobres, pero da por sentado que "el trabajo de un hombre es también una mercancía intercambiable para el propio beneficio, así como cualquier otra cosa".³³ Pues "el valor de todas las cosas contratadas se mide por el apetito de los contratistas, y consiguientemente el valor justo es el que ellos están satisfechos de dar".³⁴ La propiedad privada y el beneficio privado son tan poco objetables en sí mismos como para ser más bien condición inevitable de toda vida pacífica:

Para mantener la paz interior hay tantas cosas que necesariamente deben ser consideradas y dispuestas, como diversas causas hay que concurren a la sedición. Primero es necesario proveer a cada súbdito su propiedad, y distinguir tierras y bienes a los que pueda hacer rendir y obtener los beneficios de su propia industria, y sin los cuales los hombres refirían entre sí, como hicieron los pastores de Abraham y Lot, todos los hombres invadiendo y usurpando tanto del beneficio común como podían, lo que tiende a la riña y a la sedición.³⁵

Junto con la paz en el país y en el extranjero, la libertad para el enriquecimiento individual es la meta más importante de la vida colectiva. Además de asegurar la paz, el poder soberano no tiene otro deber que velar para que los ciudadanos "quantum cum securitate publica consistere potest, locupletentur (et) ut libertate innoxia perfruantur",³⁶ pues no hay bien real fuera de los bienes sensuales y de

³² *Behemoth*, p. 44.

³³ *Leviathan*, cap. 24, p. 130.

³⁴ *Ibid.*, cap. 15, p. 78; cf. también *The Elements of Law*, parte I, cap. 16, § 5, y *De cive*, cap. 3, art. 6.

³⁵ *The Elements of Law*, parte II, cap. 9, § 5; cf. *De cive*, epíst. ded., y *Leviathan*, cap. 24, pp. 131 y ss.

³⁶ *De cive*, cap. 13, art. 6. Véase también la explicación de "libertad de los súbditos" en *Leviathan*, cap. 21, p. 112.

los medios para adquirirlos.³⁷ Incluso la ciencia –por más grande que sea el placer que pueda proporcionar al individuo– no tiene otra meta públicamente defendible que el incremento del poder y del bienestar humano.³⁸ El bienestar es alcanzado principalmente por el trabajo y el ahorro. Los dones de la naturaleza son menos importantes para su adquisición que el comercio y la industria:

Ad locupletandos cives necessaria duo sunt, labor et parsimonia; conducit etiam tertium, nempe terrae aquaeque proventus naturalis ... priora duo sola necessaria sunt. Potest enim civitas in insula maris constituta, non majore, quam ut habitationi locum praestet, sine semine, sine piscatura, solâ Mercatura et opificiis ditescere.³⁹

Puesto que ni la renta ni la fortuna deben ser gravadas, sino sólo el consumo, el impuesto al consumo premia el ahorro y penaliza el exceso.⁴⁰ Es deber del gobierno compeler a trabajar a los pobres sanos y fuertes que no pueden mantenerse a sí mismos, y también proveerles trabajo, y, por otro lado, prohibir la excesiva ostentación a los fines de fomentar el ahorro.⁴¹ Junto con “la justicia y la caridad”, Hobbes reconoce obviamente sólo la industria y el ahorro como virtudes. A diferencia de la industria y el ahorro, la guerra no es ningún medio cierto de asegurar el bienestar; sólo “cuando todo

³⁷ *De cive*, cap. 1, art. 2.

³⁸ *De corpore*, cap. 1, art. 6.

³⁹ *De cive*, cap. 13, art. 14. “La abundancia dependía (después del favor de Dios) meramente del trabajo y la industria de los hombres. ... ha habido repúblicas que no teniendo más territorio que el que necesitaban para habitar, no sólo han mantenido sino también han incrementando su poder, en parte por el trabajo de comerciar de un lado a otro, y en parte por la venta de manufacturas, cuyos materiales eran traídos de otros lugares” (*Leviathan*, cap. 24, p. 130). Cf. también *De cive*, cap. 12, art. 9.

⁴⁰ *The Elements of Law*, parte II, cap. 9, § 5; *De cive*, cap. 13, art. 11; *Leviathan*, cap. 30, p. 184.

⁴¹ *De cive*, cap. 13, art. 14; *Leviathan*, cap. 30, pp. 184 y ss.

el mundo está sobrecargado de habitantes, el último remedio es entonces la guerra", ⁴² pero en tanto no se presente este caso extremo, la guerra sólo podrá emprenderse como defensa, ⁴³ y para este fin lo mejor es mantener un ejército mercenario. De este modo, la relación entre "Leviatán" y súbdito se invierte: el poder soberano es el mercenario de los individuos, quienes se dedican al justo y modesto enriquecimiento propio, quienes compran y venden trabajo como cualquier otra mercancía, y quienes también pueden pagar por el trabajo de su propia defensa: "los impuestos que el poder soberano hace recaer sobre el pueblo no son sino las pagas debidas a los que mantienen la espada pública, para defender a los hombres privados en el ejercicio de diversos comercios y profesiones". ⁴⁴ El rey y su ejército profesional, cuyo deber es proteger a los sujetos privados, deben por tanto tener valentía *volens volens*: "la fortaleza es una virtud real, y aunque es necesaria en aquellos hombres que serán soldados, mientras menos se atrevan los otros hombres, mejor es para la república tanto como para ellos mismos". Lejos de permitir a los ciudadanos desviar su propia virtud hacia la virtud del rey, Hobbes eleva las virtudes de la burguesía hacia el rey, como modelo: "la frugalidad (aunque acaso pueda parecer extraño) es también una virtud real, pues incrementa la reserva pública, que nunca puede ser demasiado grande para el uso público". ⁴⁵ El rey ejerce su poder soberano en el espíritu y en el interés de la burguesía, provee de igualdad ante la ley y de seguridad legal, elige a sus consejeros según su capacidad personal y no según sus privilegios hereditarios, y se opone al orgullo y la presunción de la aristocracia. ⁴⁶ Pese a que Hobbes personalmente pudo haber estimado mu-

⁴² Cf. *Leviathan*, cap. 30, p. 185; *De cive*, epíst. ded.; *The Elements of Law*, parte II, cap. 9, § 9, y *De cive*, cap. 13, art. 14.

⁴³ La motivación de la guerra de conquista es la vanidad; cf. *English Works*, vol. VI, p. 12, y *Leviathan*, cap. 13, p. 64; véase *supra*, p. 34.

⁴⁴ *Leviathan*, cap. 30, p. 184.

⁴⁵ *Behemoth*, p. 45.

⁴⁶ *Leviathan*, cap. 30, pp. 187 y ss.

cho la aristocracia y las cualidades específicas de ella,⁴⁷ su filosofía política se dirige contra las pautas de la vida aristocrática⁴⁸ en nombre de las pautas de la vida burguesa. Su moralidad es la moralidad del mundo burgués. Aun **la crítica aguda a la burguesía tiene en el fondo la meta de recordarle sus condiciones elementales para la existencia. Esta condición no es la industria y el ahorro, ni los esfuerzos específicos de la burguesía, sino la seguridad del cuerpo y**

⁴⁷ Véase *supra*, p. 77. Lo mismo se dice incidentalmente en *Behemoth* (p. 69): "Yo creo que los señores, la mayoría de ellos siguiendo los principios de naturalezas belicosas y salvajes, envidiaban su grandeza (de Strafford), no obstante, ninguno de ellos estaba dispuesto a condenarlo por traición". La expresión "siguiendo los principios de naturalezas belicosas y salvajes, envidiaban su grandeza, no obstante" no aparece en las antiguas ediciones y fue publicada por primera vez por Tönnies siguiendo el manuscrito.

⁴⁸ Que éste es el caso fue claramente visto por lord Edward Clarendon, quien dijo en *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan* (1676): Hobbes "no tomará a mal que observe su extrema malignidad hacia la nobleza, con cuyo pan siempre se alimentó, la que no puede esperar ninguna parte, o al menos ninguna precedencia en su institución; que en esto su profunda meditación sobre los diez mandamientos, y en una coyuntura en que los Niveladores estaban en lo más alto, y la reducción de todos los grados a uno y el mismo se resolvía y comenzaba a ejercerse hacia toda la nobleza con todo tipo de ejemplos de desdén y desprecio, él eligió publicar sus juicios; como si la seguridad del pueblo requiriera la igualdad de las personas y que 'el honor de las grandes personas debe ser valorado por su beneficencia y las ayudas que ellas dan a hombres de rango inferior, o por nada; y que la consecuencia de la parcialidad hacia los grandes es que despierta odio y un empeño en la gente por derrocar toda grandeza opresiva y contumeliosa', lenguaje que prestó o tomó prestado de los agitadores de ese momento" (p. 181). Las frases citadas por Clarendon se encuentran en *Leviathan*, cap. 30, p. 184. "El buen consejo", dice, 'no viene por la fortuna o por herencia, y por lo tanto no hay más razón para esperar buen consejo del rico o del noble en temas del Estado que en el bosquejo de las dimensiones de una fortaleza'; y es muy solícito, como un fiel nivelador, en que ningún hombre pueda tener privilegios de este tipo por su nacimiento o descendencia, o tener otro honor que atenerse naturalmente a sus habilidades" (p. 182). Las frases citadas aparecen en *Leviathan*, cap. 30, p. 187. En la versión latina de *Leviathan*, publicada tras la Restauración, Hobbes suprimió las frases hostiles a la aristocracia. Véase la nota anterior.

del alma, que la burguesía no puede garantizar por sí misma. Por esta razón, el poder soberano debe tener poder irrestricto para disponer aun sobre la propiedad, porque es sólo bajo esta condición que el poder soberano puede proteger realmente la vida de los súbditos. Pues ni la pobreza, ni la opresión, ni el agravio son el máximo y supremo mal, sino la muerte violenta o el peligro de muerte violenta. Es cierto que Hobbes prefiere la gente de campo a los habitantes de las grandes ciudades,⁴⁹ pero en última instancia esto no tiene otro significado que el hecho de que él prefiere los horrores del estado de naturaleza a los placeres espurios de la sociedad.⁵⁰ Hobbes “prefiere” estos terrores del estado de naturaleza porque sólo sobre la conciencia de estos terrores puede descansar una sociedad verdadera y permanente. La existencia burguesa que no experimenta más estos terrores durará sólo en tanto los recuerde. Por esto Hobbes difiere de aquellos opositores suyos que en principio comparten su ideal burgués, pero rechazan su concepción del estado de naturaleza.⁵¹

Que Hobbes penetró más profundamente en este tema que los escritores posteriores no fue reconocido por nadie con tanta claridad como por Hegel. El análisis hegeliano de la burguesía corrobora la identidad entre la moralidad hobbesiana y la moralidad burguesa que hemos intentado mostrar. Pues Hegel no se contenta con caracterizar a la burguesía por este justo y modesto autoenriquecimiento o notas similares. Obviamente siguiendo a Hobbes, enfatiza que la protección contra el peligro de muerte violenta, la negación de la fortaleza como virtud y, por tanto, el miedo a la

⁴⁹ “Hay ... una falta de sinceridad, una inconstancia y un humor conflictivo en los que moran en ciudades populosas, semejantes a la movilidad, la tempestuosidad y la impureza del aire; y una sencillez y una facultad nutritiva, aunque opaca, en la gente del campo, que permite una comparación con la tierra que ellos trabajan” (*English Works*, vol. IV, p. 444).

⁵⁰ Véase la descripción de estos placeres en *De cive*, cap. 1, art. 2.

⁵¹ He tratado este punto más detalladamente en mis “Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LXVII, pp. 738 y ss.

muerte violenta, son las condiciones fundamentales de la existencia burguesa.⁵² Y como Hegel reconoce el miedo a una muerte violenta como el fundamento de la existencia burguesa, prefiere la concepción de Hobbes acerca del estado de naturaleza a otras posteriores: "Hobbes considera esta condición en su verdadera luz, y no encontramos en él una charla ociosa sobre un estado de bondad natural; la condición natural es realmente mucho más parecida a la de los animales, una condición en la que hay una voluntad individual no sometida". Aun cuando Hegel rechaza las "concepciones" de Hobbes como "superficiales y empíricas", admite sin embargo que "las razones que da para ellas, y las proposiciones que hace al respecto, son de carácter original".⁵³ La crítica de Hegel a la burguesía fue posible no sólo por el nuevo conocimiento de la filosofía política platónica, sino también por la nueva comprensión de la justificación del ideal burgués que debe remontarse a Hobbes.

Al caracterizar el estado de naturaleza como una condición de miedo mutuo, Hobbes hace esta conjetura: la relación esencial entre los hombres es por naturaleza tal que cada hombre está a merced de otros hombres. Pero esto no sería posible si el hombre no estuviera expuesto totalmente, si "la naturaleza (no) ... disociara, e hiciera aptos a los hombres para invadir y destruirse unos a otros".⁵⁴ La creencia de que el hombre está expuesto a todos los peligros por una naturaleza que ni está ordenada ni ordena, sino que es el principio del

⁵² Cf. Georg W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. de G. Lasson, Leipzig, 1913, pp. 379 y ss., 472 y ss. y 477 y ss.

⁵³ Georg W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", en *Werke*, vols. xv, p. 396 [trad. esp.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1955-1957], citado de la traducción de Elizabeth S. Haldane y Frances H. Simson (Londres, 1895, vol. III, p. 317). "El estado de naturaleza (es) un estado de injusticia y violencia, de impulsos naturales indómitos, de hechos y sentimientos inhumanos" ("Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *op. cit.*, p. 51 (citado de la traducción de J. Sibree, Londres, 1905).

⁵⁴ *Leviathan*, cap. 13, p. 65.

desorden, de todos los riesgos en otras palabras, la negación de la creación y la Providencia, es el presupuesto de la concepción hobbesiana del estado de naturaleza. Sólo si el hombre no está sujeto a un poder mayor con fuerza vinculante sobre su conciencia, puede la relación entre los hombres estar determinada, como lo está según Hobbes, no por obligaciones mutuas, sino por reclamos (justificados o injustificados) de todos para con todos. Mientras que Hobbes aún decía en *Elements*: “considerando a los hombres, por tanto, nuevamente en el estado de naturaleza, *sin pactos* ni sujeción de uno con otro, como si hubieran sido *creados* juntos macho y hembra”, en *De cive* dice: “Ut redeamus iterum in statum naturalem, consideremusque homines tanquam si essent jamjam subito e terra (*fungorum more*) exorti et adulti, *sine omni* unius ad alterum *obligatione*...”⁵⁵ Si el hombre está completamente a merced del universo, que con el rigor de la indiferencia a veces lo perjudica y a veces lo beneficia, no tiene ninguna razón para estar agradecido a la “causa primera” de ese universo. Hobbes dice explícitamente: “el derecho de la naturaleza, según el cual Dios reina sobre los hombres, y castiga a aquellos que infringen sus leyes, debe derivarse no del hecho de haberlos creado, de modo de requerir obediencia como gratitud por sus beneficios, sino de su poder irresistible”.⁵⁶ Si la condición natural del hombre es tal que no tiene motivos para la gratitud, considerará la casual buena fortuna como un peligro más que como un don. Puesto que la idea de agradecer por ella a Dios

⁵⁵ *The Elements of Law*, parte II, cap. 3, § 2, y *De cive*, cap. 8, art. 1. Véase en este contexto la comparación de las teorías ateas y teístas del origen del mundo en *De homine*, cap. 1, art. 1, donde Hobbes prefiere obviamente las primeras. El reconocimiento de la teleología en algunos pasajes (*De homine*, cap. 1, art. 4 y cap. 12, art. 5; *Leviathan*, cap. 11, p. 53; *English Works*, vol. VII, p. 176), de ser sincero, debe explicarse como un simple residuo de la tradición que contradice el conjunto de la filosofía de Hobbes. Cf. Ferdinand Tönnies, *op. cit.*, pp. 182-184.

⁵⁶ *Leviathan*, cap. 31, pp. 191 y ss. Véase también la respuesta socarrona de Hobbes a la crítica de esta proposición que había hecho el obispo Bramhall, en *English Works*, vol. IV, pp. 288 y ss.

no puede ocurrírsele, se considerará él mismo la causa de su buena fortuna: "mucha prosperidad ... hace que los hombres se enamoren de sí mismos".⁵⁷ Que la buena suerte ciega al hombre es por cierto un lugar común; que no puede sino cegarlo y nunca iluminarlo, es la posición característica en la cual Hobbes se planta ante la tradición. Aristóteles, más sobrio, había dicho: "los hombres que prosperan tienen este mal: ser más orgullosos y desconsiderados que los demás. Y este bien: que veneran a Dios, confiando en él, puesto que ellos encuentran que reciben más bien del que proviene de su industria".⁵⁸ En la sección de su antropología, cuya base es el pasaje citado de la *Retórica* de Aristóteles, Hobbes menciona solamente las malas consecuencias de la buena fortuna: orgullo y presunción. Que la buena fortuna provoca gratitud, no lo reconoce o no quiere reconocerlo.⁵⁹ Sólo la mala fortuna, especialmente la imprevista, enseña a los hombres,⁶⁰ pues el hombre debe reconocer su posición por la resistencia violenta del mundo real, y contra su inclinación natural, que consiste en engañarse a sí mismo con respecto al horror de su situación natural tejiendo un capullo de sueños vanos acerca de sí mismo. Para el hombre que alguna vez ha entrado en contacto con este mundo, el placer y la risa han terminado.⁶¹ El hombre tiene que ser serio y solamente eso. Es lo aterrador de la muerte más que la dulzura de la vida lo que hace que el hombre se aferre a la existencia.⁶² Puesto que el hombre se encuentra a merced de un destino completamente indiferente a su buena y mala

⁵⁷ Véase *supra*, p. 157, n. 11.

⁵⁸ *Retórica*, II. 17, citado del compendio de Hobbes, *English Works*, vol. VI, pp. 471 y ss.

⁵⁹ Cf. *De homine*, cap. 13, art. 5 (véase *supra*, pp. 71 y ss.).

⁶⁰ Véase *supra*, pp. 43 y 157, n. 11.

⁶¹ Véase la explicación hobbesiana de la risa como expresión de la vanidad en *Elements*, parte I, cap. 9, § 13.

⁶² Compárese la fundación del Estado sobre la base del miedo a la muerte en la filosofía política de Hobbes con la afirmación aristotélica radicalmente diferente en *Política* (1278^b24-30).

fortuna, un destino al que podemos llamar el poder irresistible de Dios; porque el hombre experimenta sólo fuerza y no favores del poder abrumador del universo, no tiene otra opción que ayudarse a sí mismo.⁶³ Debe vivir, no en estado de gratitud, sino con la seria y opresiva conciencia de su libertad, de sí mismo como ser libre, de su capacidad de liberarse. Constantemente consciente de la seriedad desesperante de su situación, no se le ocurrirá estar orgulloso de su libertad, y por tanto estará por sobre todo prevenido para no tomar esta libertad como el objeto de sus especulaciones, para no contemplarse a sí mismo en esta libertad y no regocijarse en ella. Es mejor y más acorde con la situación del hombre negar esa libertad teóricamente por la ciencia físico-mecánica, y afirmarla prácticamente por la conquista de la naturaleza, y particularmente de la naturaleza humana, con la ayuda de la ciencia. Ninguna contemplación agradecida de la naturaleza, y menos aún la vana contemplación del hombre, es apropiada a la situación del hombre, sino la utilización y el cultivo de la naturaleza. Pues el hombre puede afirmarse a sí mismo sólo incrementando y mejorando los dones engañosos y mezquinos de la naturaleza por su trabajo y su esfuerzo, y mientras más independiente se hace de la naturaleza por su trabajo, mientras más se aleja de la naturaleza y hace que los dones de ésta desaparezcan detrás de su propia actividad libre, más altamente debe ser valorado su trabajo;⁶⁴ el comercio y la industria han de ser más valorados que la agricultura y la pesca. Puesto que el punto de partida de Hobbes es que el hombre está a merced de la naturaleza, recela de la buena fortuna y los afortunados, recela de su gratitud y su alegría, recela en particular, pese a todo el afecto personal, de la aristocra-

⁶³ Hobbes contempla al hombre, por así decir, como el proletario de la creación. El hombre, tal como lo comprende Hobbes, mantiene con el universo la misma relación que sostiene el proletario de Marx con el mundo burgués: con su rebelión no tiene nada que perder excepto sus cadenas y todo por ganar.

⁶⁴ En relación con esto se encuentra la exclusión de toda percepción receptiva de la ciencia (*De corpore*, cap. 1, art. 2). Véase también la concepción hobbesiana de la filosofía política como una ciencia a priori. Véase *supra*, p. 150.

cia, cuyas virtudes son sólo "virtudes de naturaleza". Así se encuentra del lado de aquellos que están preparados para que su buena fortuna dependa exclusivamente de sus propios logros y de su serio trabajo.

Parecería que la filosofía política de Hobbes es el testimonio más importante de la lucha que se libraba contra la aristocracia en nombre de la virtud burguesa. Da testimonio de la lucha, particularmente de la que se libró dentro de la filosofía política misma; la génesis de la filosofía política de Hobbes no es otra que la sustitución progresiva de la virtud aristocrática por la virtud burguesa. Pues Hobbes llegó sólo gradualmente a una clara comprensión de que la actitud moral que adoptaba como pauta requería el rechazo incondicional de la virtud aristocrática. La oposición pudo permanecer oculta por un tiempo para él porque, pese a su oposición,⁶⁵ las virtudes aristocrática y burguesa tienen en común algo fundamental.

La virtud aristocrática, tal como la ve Castiglione, y la virtud burguesa, tal como la ve Hobbes, coinciden en que son, y son entendidas como, las virtudes de los hombres civilizados. En nombre de las "letras", Castiglione luchaba contra la posición más antigua, que era defendida por ese tiempo particularmente por la aristocracia francesa, y que admite solamente "nobleza de armas". El cortesano ha de hacer pasar ciertamente lo militar como su profesión principal, "y todas las otras buenas cualidades como un ornamento de ello". Pero él debe saber que aparte de la virtud moral, a la que pertenece esencialmente el valor, "el verdadero y principal ornamento de la mente en todo hombre ... son las letras".⁶⁶ Debe saber que la meta de la guerra es la paz, la defensa y no la conquista, la civilización de los pueblos sometidos y no la tiranía bárbara sobre ellos.⁶⁷

⁶⁵ Véanse especialmente los pasajes sobre la risa en *Courtier*, de Castiglione (pp. 137 y ss.), y en los escritos de Hobbes (por ejemplo, en *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 13).

⁶⁶ Baltasar Castiglione, *op. cit.*, pp. 35 y ss., 68 y 72.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 280, 288 y ss. y 300.

Debe dejar atrás la tosquedad de la vida campesina, así como toda tosquedad marcial, "escita".⁶⁸ Lo que Castiglione tiene ante sí es un ideal urbano, tal como lo tenía Hobbes.⁶⁹ Así, no resulta sorprendente que Castiglione también considerara un deber del príncipe "mostrar favor a los comerciantes y ayudarlos con valores" y "poner un límite a las muy suntuosas construcciones de hombres particulares, banquetes".⁷⁰ Hobbes y Castiglione, puede sintetizarse, coinciden porque ambos son herederos de la tradición de la Antigüedad clásica. No tenían que elegir entre los ideales de César y los de Ariovisto. Ambos sienten la más profunda repugnancia por la baja-za de la arrogancia y la crueldad provocativas que caracterizan a los bárbaros en las descripciones de César. Un conocimiento de las propias limitaciones y de las limitaciones humanas, de la modestia en su pleno sentido, es entonces la condición necesaria para la virtud tanto para Castiglione como para Hobbes:⁷¹ "cuánto placer encontramos en un caballero que es un hombre de armas, y cuánto más digno de alabanza si es modesto, de pocas palabras y para nada jactancioso, que otro que alardea siempre de sí mismo, y que blas-femando con bravatas parece amenazar al mundo".⁷²

Las virtudes aristocrática y burguesa coinciden no sólo en que ambas presuponen la idea de civilización en el sentido dado a ésta por la tradición de la Antigüedad clásica; la pérdida de la *naïveté*

⁶⁸ Baltasar Castiglione, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁹ Véase la observación de Hobbes respecto de la relación entre filosofía y vida urbana en *Leviathan*, cap. 46, p. 364: "donde hubo por primera vez ciudades grandes y florecientes, hubo por primera vez estudio de la filosofía".

⁷⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁷¹ Hasta qué punto la filosofía política de Hobbes conduce una vez más a socavar el conocimiento de las limitaciones humanas, fue indicado *supra*, pp. 150-151. Cf. Platón, *Protágoras*, 327 C y ss.

⁷² Baltasar Castiglione, *op. cit.*, p. 48. Véase también la siguiente caricatura de un jactancioso: "y otro dijo que él no tenía ningún espejo en su cámara, porque en su ira era tan terrible de contemplar que si mirara su propio semblante le entraría mucho temor" (*ibid.*, p. 38).

clásica es también la base común de ambos ideales. Es a partir de esto que comprendemos cómo Castiglione llegó a pronunciar su "nueva palabra"⁷³ sobre la gracia. La gracia surge a partir de una noble displicencia, que es la virtud en la exhibición de sí mismo, el arte de disimular el propio arte.⁷⁴ Es verdad que en el caso de Castiglione este arte es solamente un arte altamente refinado de exhibición de sí y ostentación, pero que este refinamiento era necesario muestra que la exhibición de sí había perdido su *naïveté*. Llevada a su extremo, la crítica no solamente de la jactancia, sino sobre todo de la afectación, contenida en las discusiones sobre la gracia de Castiglione, lleva al reemplazo de la confianza por el miedo.⁷⁵ En principio, tanto la virtud burguesa como la aristocrática son virtudes de autoconciencia. Que la virtud comprendida como honor, como magnanimidad, tenga este carácter no necesita ulteriores explicaciones; pero también el miedo a la muerte violenta, el principio moral de Hobbes, es una forma de autoconciencia. El miedo, tal como Hobbes lo entiende, incluye la actitud del hombre hacia ese miedo⁷⁶ y, de este modo, la conciencia de que hay motivo para temer es la conciencia de la propia debilidad.⁷⁷ De acuerdo con las virtudes aristocrática y burguesa, la vida justa del hombre es comprendida exclusivamente como una emanación de su justa autoconciencia. La justa autoconciencia no es, sin embargo, justo "conocimiento de sí" como conocimiento del ser esencial del hombre,

⁷³ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁴ Véase *supra*, pp. 85 y ss.

⁷⁵ Castiglione dice al pasar: "quiero que nuestro cortesano tenga bien firme una lección en su mente, y ésta es ser siempre precavido ... y más bien medroso que temerario (más bien tímido que audaz)" (*ibid.*, p. 71).

⁷⁶ "Ego ea voce (sc. metuere) futuri mali prospectum quemlibet comprehendo. Neque solam fugam, sed etiam diffidere, suspicari, cavere, ne metuant providere, metuentium esse iudico" (*De cive*, cap. 1, art. 2, n. 2).

⁷⁷ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 19, § 2; *De cive*, cap. 15, art. 7. Cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 10, donde "miedo vano" y "abatimiento vano" son usados como sinónimos.

de la nobleza y la bajeza que constituyen este ser; no es, en otras palabras, conocimiento del lugar que corresponde esencialmente al hombre en el cosmos, sino que es una justa conciencia de sí mismo por parte del individuo en relación con otros individuos, y de la situación en que se encuentra él mismo frente a otros individuos. De este modo,⁷⁸ los dos ideales se encuentran en oposición con todas aquellas concepciones que reconocen la obediencia como la esencia, o como momento esencial, del vivir justo. Hobbes expresa este estado de cosas cuando introduce "gloria u orgullo" y miedo a una muerte violenta como sustituto de la justicia.⁷⁹

En el movimiento desde el principio del honor hacia el principio del miedo es donde aparece la filosofía política de Hobbes.

⁷⁸ Véase *supra*, pp. 134 y ss. y 150 y ss.

⁷⁹ Véase *supra*, p. 141, n. 67.

VIII. LA NUEVA CIENCIA POLÍTICA

LA GÉNESIS de la filosofía política de Hobbes se caracteriza por el proceso siguiente: (1) el movimiento desde la idea de monarquía como la forma más natural de Estado hacia la idea de monarquía como el Estado artificial más perfecto; (2) el movimiento desde el reconocimiento de la obligación natural como la base de la moralidad, la ley y el Estado hacia la deducción de la moralidad, la ley y el Estado a partir de una demanda natural¹ (y por lo tanto, hacia la negación de toda obligación natural); (3) el movimiento desde el reconocimiento de una autoridad sobrehumana —ya sea la revelación basada en la voluntad divina o un orden natural basado en la divina razón— hacia el reconocimiento de la autoridad exclusivamente humana del Estado; (4) el movimiento desde el estudio de los Estados del pasado (y del presente) hacia la construcción libre del Estado futuro; y (5) el movimiento desde el honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio. La explicación de la vinculación interna entre estos movimientos debe reservarse a un análisis de la filosofía política de Hobbes. Pues esta filosofía no es otra cosa que la conexión homogénea entre las etapas finales de los movimientos mencionados. La unidad de esta conexión, a su turno, resulta de la unidad de la actitud moral hobbesiana.

La actitud moral no aparece sólo al final de un largo proceso, sino que dirige este proceso desde el comienzo. No la actitud moral misma, sino el despliegue de su significación universal, el nexo total de sus presuposiciones y consecuencias, es el resultado de la

¹ Véase *infra*, pp. 210 y ss.

génesis de la filosofía política de Hobbes. En este sentido, la actitud moral no sólo es objetivamente "previa" al argumento y la presentación de su filosofía política (ambos fueron influenciados por la matemática y la ciencia exacta), sino que también en el desarrollo hobbesiano precede a las preocupaciones sobre las ciencias exactas. Subsiste la pregunta acerca del modo como los estudios matemáticos y científicos de Hobbes favorecieron u obstaculizaron su filosofía política; en otras palabras, qué debió añadirse a su actitud moral básica para que su filosofía política tomara su forma final.

Antes del "descubrimiento" de Euclides, Hobbes creía aún en la autoridad de la moral y la filosofía política tradicionales (aristotélicas). Pero pese a que —o más bien porque— tomó la validez y la aplicabilidad de las normas tradicionales como algo obvio, su interés no se centra tanto en aquellas normas como en el método de su aplicación. Investiga no tanto la esencia de la virtud y el vicio, sino más bien "el método para obtener la virtud y evitar el vicio". El problema de la aplicación, en sí mismo secundario, se vuelve el problema verdaderamente central, en tanto se presupone que la razón es, en principio, impotente. Así, el giro de Hobbes hacia la historia tiene importancia filosófica. Aleccionado por la tradición en cuanto a lo que el hombre debe ser, busca descubrir —merced al estudio de los historiadores y por la inducción a partir de la historia— qué es el hombre, qué fuerzas lo determinan realmente, para obtener a partir de este conocimiento reglas para la aplicación de las pautas tradicionales. Descubre especialmente que las pasiones son fuerzas de este tipo. Entre las pasiones presta particular atención a la vanidad y al miedo. La perspectiva que guía esta selección es la relación de las pasiones con la razón o, más precisamente, la adecuación o la inadecuación de las diversas pasiones para funcionar como sustitutos de la razón impotente. Pues la vanidad es la fuerza que ciega al hombre y el miedo es la fuerza que lo hace ver. Con esto se da la recíproca e inequívoca coordinación de las dos pasiones con las formas básicas de la vida colectiva humana (pública y solitaria), y con ella la respuesta a la pregunta por la mejor forma de Estado (la preferencia

incondicional por la monarquía). Es cierto que las normas tradicionales limitaban el horizonte dentro del cual se movía Hobbes en un comienzo; sin embargo, lo que realmente le interesaba no eran esas normas, sino los fenómenos, que no pueden ser comprendidos dentro del horizonte tradicional —siempre que se los conciba del mismo modo como los concibió Hobbes desde el comienzo—. Enfatizando la oposición entre la vanidad y el miedo a la muerte violenta, Hobbes ya iba más allá del horizonte tradicional.

Ya tempranamente, en su período humanista, Hobbes no sólo tenía a los historiadores (y poetas) a su disposición para el estudio de las pasiones. Sin duda, por este tiempo ya conocía el análisis científico de las pasiones de la *Retórica* de Aristóteles, al cual, como ya hemos visto,² debe mucho su filosofía política. La primera ambición científica de Hobbes fue quizás escribir un análisis de las pasiones en el estilo, es decir, de acuerdo con el método de la *Retórica*, para ampliar así la teoría de la aplicación de los preceptos morales. Si tal plan se hubiese llevado a cabo, hubiera surgido una adaptación de la *Retórica* muy libre y muy independiente. Pues la aproximación de Hobbes a las pasiones y a fenómenos similares tuvo desde el comienzo para él un interés particular y divergencias con la de Aristóteles. Mientras Aristóteles considera las pasiones honorables y estimables con el mismo énfasis con que considera las bajas y reprochables, el énfasis para Hobbes estuvo desde el comienzo en las “pasiones ocultas”, que deben ser condenadas *eo ipso*. Es cierto que Aristóteles se interesa no menos que Hobbes por aquellas pasiones que “ejercen el mayor influjo sobre los hombres en su conversación pública”,³ pero para él la vinculación positiva de una pasión con la vida pública no significa una crítica de esa pasión, puesto que entre las pasiones que aparecen en la vida pública las hay tanto estimables como despreciables. Hobbes, por otra parte, encuentra desde el comienzo que la pasión que aconseja bien a

² Véase *supra*, pp. 63 y ss.

³ *English Works*, vol. VIII, p. XXIX.

los hombres es poco o nada exhibida en público.⁴ Con esto se relaciona el hecho de que, para Hobbes, el engaño producido por la buena fortuna se encuentra en primer plano, mientras que Aristóteles considera las buenas y malas consecuencias de la buena fortuna con el mismo tono.⁵ Tales desviaciones características respecto de la *Retórica* se encuentran en las pocas líneas de la introducción a la traducción de Tucídides que tocan temas de la *Retórica*. En este sentido, podemos dar por cierto que si por este tiempo Hobbes hubiese hecho una exposición coherente de las pasiones, las habría presentado entonces de una manera fundamentalmente diferente de la de Aristóteles. Uno puede ver cómo hubiese sido esa exposición si se comparan los capítulos centrales de la antropología de Hobbes, que surgen del estudio de la *Retórica*, con su modelo. Pues, como algunos de los cambios que Hobbes hace a las afirmaciones de Aristóteles no pueden ser explicados por la influencia de la matemática y la ciencia natural, y puesto que corresponden completamente a las divergencias entre la introducción a la traducción de Tucídides y la *Retórica*, estas divergencias pueden ser tomadas justamente como reservas originales por parte de Hobbes respecto de Aristóteles. Sea lo que fuere, con esta suposición bien fundada, la comparación que intentaremos en las páginas siguientes es necesaria por una razón más convincente que el interés por el desarrollo de Hobbes. La meta principal es proporcionar una concepción más precisa acerca de cuánto pudo separarse Hobbes de Aristóteles en lo esencial, sin efectuar una ruptura con el método de la *Retórica*, esto es, sin seguir el método de Euclides. Pues sólo cuando se ha establecido esto puede haber una respuesta a la pregunta de cuánto debe la filosofía política de Hobbes a la matemática.

Una gran parte de los cambios que hizo Hobbes a su modelo se debe explicar por su opinión fundamental de que el miedo, o más precisamente el miedo a la muerte, es la fuerza que torna perspicua-

⁴ Véase *supra*, p. 157, n. 11.

⁵ Véase *supra*, pp. 172-173.

ces a los hombres, mientras que la vanidad es la fuerza que los ciega. El cambio en la estimación del miedo se muestra en el hecho de que Hobbes, en su enumeración de las cosas buenas⁶, menciona la vida como el bien primero en el primer lugar, mientras que Aristóteles menciona la felicidad en el primer lugar y la vida sólo en el penúltimo lugar.⁷ Por otro lado, Hobbes habla en el mismo contexto con particular énfasis de las cosas buenas que lo son precisamente porque sirven a la protección de la vida, mientras que Aristóteles enfatiza las cosas buenas que producen bien, por sobre las cosas buenas que preservan el bien.⁸ Además, en su comparación de las cosas buenas,⁹ Hobbes, apartándose de Aristóteles, declara que la recuperación de un bien perdido es mejor que la imperturbable posesión de ese bien; la memoria de que el bien estuvo una vez en peligro es la condición de una estimación sana de él, así como lo aterrador de la muerte más que la dulzura de la vida revela el valor de vivir.¹⁰ Finalmente, en su debate sobre la ira, Hobbes menciona solamente al miedo como antídoto contra ésta, mientras que Aristóteles, entre muchas otras cosas, menciona el respeto tanto como el miedo.¹¹ El cambio en la estimación de la vanidad se muestra en el hecho de que Hobbes, en su debate sobre la emulación y la envidia, no hace mención alguna de la diferencia de valor entre estas dos pasiones, de acuerdo con la cual la emulación es más noble que la envidia.¹² Además, hace remontar el placer de la victoria hasta la

⁶ Véase *supra*, p. 70.

⁷ Ya en el más extenso compendio en inglés de la *Retórica*, en su reproducción de *Retórica*, I. 6, Hobbes había "olvidado" la felicidad. Véase *English Works*, vol. VI, p. 431.

⁸ Cf. *De homine*, cap. 11, arts. 6-8, y *Retórica*, I. 6, §§ 6-7 y 10-15. Por la misma razón, Hobbes, desviándose aquí también de Aristóteles, incluye la pobreza sin penuria entre los bienes.

⁹ Véase *supra*, p. 70.

¹⁰ *De homine*, cap. 11, art. 14. Cf. *supra*, p. 173, n. 62.

¹¹ Véase *supra*, p. 66. Cf. *English Works*, vol. VI, pp. 453 y ss. y *De homine*, cap. 12, art. 4. Cf. también *supra*, pp. 44 y ss.

¹² Véase *supra*, pp. 68-69.

vanidad, mientras que Aristóteles caracteriza al motivo de este placer como una idea de superioridad.¹³ Más aun, en la enumeración que hace Hobbes de las causas del delito, nombra la vanidad en primer lugar, en divergencia con Aristóteles.¹⁴ Finalmente, el análisis hobbesiano de la vergüenza no muestra rasgos de lo que es el trasfondo del análisis aristotélico de dicha pasión; de acuerdo con Aristóteles, la vergüenza no es una virtud sino una pasión, pero es no obstante esa pasión la que refrena a los jóvenes nobles, mientras que la plebe sólo puede ser refrenada por el miedo —de acuerdo con Hobbes, la vergüenza, como desorden que surge de la desgracia sobrellevada, es sólo el opuesto de la vanidad satisfecha—. ¹⁵ La diferencia original entre Hobbes y Aristóteles resulta completamente clara cuando se compara la enumeración que presentan ambos filósofos de las cosas agradables.¹⁶ Según la opinión de Aristóteles, el ejemplo típico o normal de lo agradable es la facilidad que consti-

¹³ “τὸ νικᾶν ἡδύ ... φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίγνεται.” *Retórica*, I. 11, § 14. “Victoria, jucunda: facit enim bene de se sentire”, *De homine*, cap. 11, art. 12. Vinculado con esto se encuentra el hecho de que, en el pasaje citado, Hobbes dice, desviándose de Aristóteles (*Retórica*, I. 11, § 15), “Placent autem maxime certamina ingeniorum”. Para una interpretación de este pasaje, véase *supra*, p. 43.

¹⁴ *Leviathan*, cap. 27, p. 157. Las secciones que siguen estaban obviamente influenciadas por *Retórica*, I. 12, §§ 1-4. Compárese también el tratamiento de los grados del crimen en *Leviathan*, cap. 27, pp. 161 y ss. con *Retórica*, I. 14.

¹⁵ Véase particularmente la yuxtaposición de *gloriatio* y *pudor* en *De homine*, cap. 12, art. 6. Cf. también *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 3. Cf. en Aristóteles (además de *Retórica*, II. 6). *Ética Nicomáquea*, 1108^a32, 1116^a28 y ss., 1128^b1 y ss., y 1179^b12 y ss. Cf. también Platón, *Leyes*, 646 E y ss. La diferencia en la estimación de la vergüenza —que se ve aun más claramente si uno considera su tratamiento en “Fable of the Bees”, de Mandeville [trad. esp.: *La fábula de las abejas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982], que estaba influenciada por Hobbes— es de particular interés, puesto que encuentra su expresión más vívida en la oposición vanidad-miedo, que caracteriza la concepción hobbesiana de la naturaleza humana. El menosprecio de la vergüenza, la sustitución de la vergüenza por el miedo es la consecuencia necesaria de preferir la admisión “honesta” del miedo sin vergüenza, que renuncia a toda pretensión de honor, a la “vana” ocultación del miedo, que es deseosa de honor. Cf. *supra*, pp. 45 y ss.

¹⁶ Véase *supra*, p. 70.

tuye o acompaña la obtención o el retorno a un estado habitual y por tanto natural, y con esto comienza su enumeración; de este modo, cualquier cosa que uno pueda hacer sin compulsión y esfuerzo, con facilidad y conveniencia, se considera agradable, como entre otras, la libertad de preocupaciones, la ociosidad, el sueño, el juego, la broma y la risa. Tales cosas ni siquiera son mencionadas en la lista de Hobbes. Son desestimadas, como lo son los placeres sensuales que Aristóteles analiza inmediatamente después. En su enumeración de las cosas agradables, Hobbes menciona en primer lugar el *progreso*; la facilidad de cualquier tipo, “el reposo de una mente satisfecha”, es en su opinión un estado ni deseable ni alcanzable: “el deleite continuo no consiste en haber prosperado, sino en prosperar”; no en la posesión y el disfrute, sino en el afán y el deseo exitosos.¹⁷ El ocio no puede ser un bien al que se aspire en una vida de tensión que, lejos de moverse entre muchos y diversos estados de reposo, es constante inquietud. Así, diferenciándose de Aristóteles, Hobbes menciona en su enumeración de las cosas placenteras el trabajo o la ocupación.¹⁸ Al enseñar Hobbes que lo más placentero de todo es el progreso hacia metas siempre más lejanas, que aun el goce tiene en sí mismo una insatisfacción esencial, que no hay nada agradable sin la puntada aguda de la insatisfacción, se encuentra en profundo contraste con Aristipo, de acuerdo con cuya teoría el placer es idéntico al movimiento suave, y también con Aristóteles, Platón y Epicuro, que dicen que el placer más grande es el placer libre de toda mezcla de dolor, el placer más puro. Así, en divergencia con Aristóteles, Hobbes califica lo que es “más vehementemente” como lo mejor.¹⁹ De acuerdo con Hobbes, lo placentero

¹⁷ *The Elements of Law*, parte I, cap. 7, § 7; *Leviathan*, cap. 11, p. 49; *De homine*, cap. 11, arts. 12 y 15.

¹⁸ *De homine*, cap. 11, art. 11. Cf. también *supra*, p. 62, n. 15.

¹⁹ *De homine*, cap. 11, art. 14. Cf. V. Brochard, “La théorie du plaisir d’après Épicure” (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Vrin, 1926, pp. 262 y ss., 273 y ss. y 288), acerca de la diferencia fundamental entre, por un lado, el utilitarismo inglés y, por el otro, Epicuro y la filosofía clásica. Para

no es tanto lo que es naturalmente placentero, sino más bien el movimiento "placentero" de una cosa placentera a otra cosa más placentera, la conciencia que acompaña a este movimiento, o, más precisamente, la autoconciencia. La autoconciencia está, sin embargo, constituida únicamente por una comparación del individuo con otros individuos: el hombre no es meramente un afán de metas cada vez más lejanas, sino de metas más remotas de las que hombre alguno haya obtenido hasta ahora.²⁰ Si lo placentero que es digno de mención existe sólo en la comparación con los otros, probándose uno con otros, cotejándose a uno mismo con otros, no es sorprendente que en su enumeración de las cosas placenteras, Hobbes, a diferencia de Aristóteles, no mencione a los amigos ni el hacer o recibir un bien sino inmediatamente después del progreso mismo, como si interpretara al progreso *malum videre alienum*.²¹ La diferencia entre las enumeraciones de las cosas agradables por parte de Hobbes y Aristóteles —esta diferencia, que es quizá la me-

el desarrollo posterior a Hobbes, remitiría al lector particularmente a John Locke, *Essay on Human Understanding*, libro II, cap. 20, § 6, [trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956], y a Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, aforismos 693 y ss. [trad. esp.: *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981].

²⁰ "Cuando los hombres alcanzan más riquezas, honores u otro poder, su apetito crece más y más, y cuando han llegado al grado extremo de un tipo de poder persiguen otro, *siempre y cuando se consideren a sí mismos detrás de cualquier otro en alguna cosa*" (*The Elements of Law*, parte I, cap. 7, § 7).

²¹ Que Hobbes piensa aquí particularmente en los infortunios de los amigos se muestra por el paralelo en *De homine*, cap. 11, art. 11 ("Malum videre alienum, jucundum: placet enim non ut malum, sed ut alienum. Inde est, quod soleant homines ad mortis et periculi aliorum spectaculum concurrere"), y en *The Elements of Law*, parte I, cap. 9, § 19, que concluye con las siguientes palabras: "los hombres usualmente se contentan ... con ser espectadores de la miseria de sus amigos". Aristóteles únicamente había dicho: "καὶ αἱ περιπέτειαι καὶ τὸ περὶ μικρὸν σώζεσθαι ἐκ τῶν κινδύνων πάντα γὰρ θαυμαστά ταῦτα" (*Retórica*, I, 11, § 24). Ya en su compendio de la *Retórica*, Hobbes da a estos párrafos un giro más aspero: "y los peligros de otros hombres, en tanto están cerca. Y haber escapado dificultosamente" (*English Works*, vol. VI, p. 442).

jor clave para la comprensión de todos los presupuestos latentes de la moral hobbesiana— es en buena medida idéntica a la diferencia entre Bacon y la tradición filosófica.²² De este modo agregamos una nueva corroboración a nuestra afirmación de que la diferencia entre Hobbes y la tradición es —en puntos decisivos— independiente del giro hacia la matemática y la ciencia moderna. De hecho, si uno toma en consideración la relación personal y literaria entre Bacon y el joven Hobbes,²³ ésta confirma la afirmación de más amplio alcance de que esta diferencia precede también, en la vida de Hobbes, al “descubrimiento” de Euclides.

Pero la nueva actitud moral es una cosa y la conciencia de su novedad y la rebelión contra la tradición es otra, concomitante a esa conciencia. La ruptura de Hobbes con la tradición fue sin duda el resultado de su viraje hacia la matemática y la ciencia natural. Precisamente por esta razón, él deviene consciente del antagonismo de la nueva actitud moral con la tradición en su conjunto sólo en la forma de un antagonismo entre la *ciencia* nueva y la tradicional. Que el punto principal no era la proclamación, sino el establecimiento de los nuevos ideales, que tal establecimiento, que la ciencia política en general, era posible y necesaria —esta suposición fundamental de la tradición filosófica no fue puesta en duda ni siquiera un momento por Hobbes, quien por otra parte había dejado de lado a la tradición como un todo—. Antes de familiarizarse con Galileo y Euclides se mantuvo junto a la filosofía política tradicional, pese a las dudas e insatisfacciones de las cuales da testimonio su giro hacia la historia. Tras su “descubrimiento” de Euclides, se le hace claramente

²² Cf. *The Elements of Law*, parte I, cap. 7, § 7 con Francis Bacon, *Essay XIX*, y *De homine*, cap. 11, art. 15, *in fine*, con Francis Bacon, *Works*, ed. de Spedding y Ellis, vol. III, pp. 426 y ss. Ya hemos indicado el acuerdo fundamental entre Bacon y Hobbes en otro contexto (pp. 129 y ss. y 141). Los investigadores modernos habitualmente subestiman la influencia de Bacon sobre Hobbes simplemente debido a que sobrestiman la importancia del método de Galileo para la filosofía política de Hobbes.

²³ John Aubrey, *Brief Lives*, ed. de A. Clark, Oxford, 1898, I, 331.

consciente la necesidad de una nueva filosofía política. La posibilidad y la necesidad de la filosofía política como ciencia se dan siempre por supuestas. No es la idea de una ciencia política la que se convierte en un problema a través del estudio de Euclides, sino su método. Esto, sin embargo, significa que el poder de la tradición científica, que no permitía que la pregunta más importante por la finalidad de la ciencia como tal se formulara, es el motivo por el cual la necesidad de una reforma de la filosofía política aparece primero como la necesidad de un nuevo método en filosofía política, y por el cual se hace presente sólo en el momento en que Hobbes se familiariza con el nuevo método.

La ruptura explícita con toda la tradición de la filosofía política que Hobbes reclama —y con derecho— como lo que debe hacerse primero es posible sólo después de “Euclides”. Este hecho es incontestable, pero qué significa “Euclides” en este contexto es más importante y más oscuro. De acuerdo con la propia perspectiva de Hobbes, la aplicación del método matemático a la filosofía política significa que la política es ahora por primera vez elevada al rango de ciencia, una rama del conocimiento racional. Que la política hasta entonces no había sido una ciencia se muestra con suficiente claridad por el hecho de “que los que han escrito sobre justicia y política en general se superponen unos con otros de modo contradictorio”. La razón de esto es que, en política, hasta ese momento no había encontrado expresión la razón, sino la pasión. La única ciencia completamente desapaionada, puramente racional, y por tanto la única ciencia ya existente, es la matemática; por eso, sólo orientándose como los matemáticos, es decir, avanzando como los matemáticos a partir de principios autoevidentes por medio de conclusiones evidentes,²⁴ puede ser reducida la política “a las reglas y la infalibilidad de la razón”. La filosofía política debe ser tan exacta y precisa como la ciencia de las líneas y fi-

²⁴ “Si ... doctrinae moralis et civilis fuissent demonstratae, cur non credam et illas pro mathematicis haberi debuisse? Non enim subiectum, sed demonstrationes faciunt mathematicam” (*Opera latina*, vol. IV, p. 23). Cf. también *ibid.*, p. 390.

guras. Pero la exactitud en filosofía política tiene una amplitud y una significación completamente diferentes de las de la matemática; la exacta matemática desapasionada es indiferente a las pasiones, la exacta filosofía política desapasionada se encuentra en conflicto con las pasiones.²⁵ Y la filosofía política exacta aborda no sólo las pasiones mismas, sino también y especialmente las opiniones nacidas de las pasiones y alimentadas por ellas, aquellas opiniones que son a su turno el arma más poderosa de las pasiones; por lo tanto, como todas las opiniones acerca del bien y lo adecuado, consideradas como opiniones y como distintas del verdadero conocimiento, son el producto y el arma de la pasión, la exacta filosofía política aborda todas las opiniones acerca del bien y lo adecuado.²⁶ La necesidad de una filosofía política exacta está así justificada no sólo en virtud del fracaso de la filosofía política tradicional, sino también y especialmente de la incorrección de las opiniones como tales,²⁷ lo que se revela en primer lugar por el hecho de que la mayoría de las opiniones son incorrectas.²⁸ Puesto que toda opinión como tal es incorrecta, el verdadero conocimiento del bien y lo adecuado debe oponerse a toda opinión, debe ser conocimiento exacto, completamente libre del carácter de opinión. De este modo, la filosofía política de Hobbes se dirige no sólo contra la ciencia política de la tradición, sino contra todas las normas y valores que se basan en la opinión, contra todo sistema de moral que sea vulgar y precientífico. El ideal de filosofía política científica exacta significa, por lo tanto, que sólo la ciencia descubre al hombre las metas obligatorias de su volición y su acción.²⁹ Así, junto con este

²⁵ *The Elements of Law*, epíst. ded. y parte I, cap. 13, §§ 3-4; *De cive*, epíst. ded. y prefacio; *Leviathan*, cap. 4, p. 15 y 11, pp. 52 y ss.; *De corpore*, cap. 1, arts. 1 y 7.

²⁶ *De cive*, epíst. ded. y cap. 3, arts. 31-32.

²⁷ Pues, pese a su incorrección, la filosofía política tradicional muestra ya un intento por encontrar un remedio para la inconfiabilidad de la opinión. Cf. *De cive*, cap. 3, art. 32.

²⁸ *The Elements of Law*, parte I, cap. 13, § 3, y cap. 17, § 14.

²⁹ Por lo tanto, Hobbes puede decir: "regula aliqua et mensura certa ... quam hactenus nemo constituit" (*De corpore*, cap. 1, art. 7).

ideal se encuentra ya la anticipación de la superación sistemática de los valores ordinarios, de una moralidad opuesta a la precientífica, una moralidad verdaderamente paradójica y una forma de política que es utópica y aventaja toda experiencia. Mientras que la matemática científica no se encuentra en oposición a la precientífica, al conteo y al cálculo cotidianos, la moral y la filosofía política científicas, tal como las entiende Hobbes, se oponen a las precientíficas, es decir, a la alabanza y la censura cotidianas. Ante la importancia de la exactitud "matemática" en filosofía política, algo que no podía preverse desde el punto de vista matemático, no se puede sostener que sea una explicación suficiente de la reforma hobbesiana de la filosofía política recordar la opinión de Hobbes de que la matemática es el modelo para todas las ciencias y para la filosofía política en particular, y enfatizar así la importancia del "descubrimiento" de Euclides en la vida de Hobbes. Se debería más bien intentar definir el significado filosófico del giro hacia "Euclides" sobre la base de lo que ese giro significa para la filosofía política.

Durante su período humanista, Hobbes intentó remediar los (pretendidos o reales) defectos de la filosofía moral de Aristóteles mediante el estudio de la historia, buscando descubrir las fuerzas que realmente determinan a los hombres. Precisamente por esto, él había puesto en riesgo la posibilidad de asumir una posición libre respecto de las acciones y conductas de los hombres. Como si se hubiese tornado consciente de este peligro, como si sus ojos se hubiesen abierto a la precariedad de toda sujeción a la "realidad", se alejó de la historia, no con dirección a la filosofía moral y política de Aristóteles, sino hacia una filosofía política y moral exacta. Por este mismo hecho se encuentra por primera vez en franca oposición a la filosofía política aristotélica. Era, pues, precisamente opinión de Aristóteles que los temas de la filosofía política, como lo bello y lo justo, no permiten un tratamiento exacto como los temas de la matemática; de acuerdo con esto, Aristóteles deseaba tratar aquellos temas no con una exactitud mal adaptada a ellos, sino someramente y a grandes rasgos, y buscaba fijar su sig-

nificado de acuerdo con su determinación peculiar, pero por esta misma razón no de modo preciso.³⁰ Con esto, Aristóteles se había vuelto, por su parte, contra Platón, quien había requerido que los temas más importantes —lo justo, lo bello y sobre todo el bien— fuesen tratados no a grandes rasgos sino con la mayor precisión.³¹ La confusión con respecto a lo bueno, lo justo y lo bello, que hizo a Aristóteles reconocer y preservar la peculiar falta de determinación de estos temas, era para Platón razón para trascender el campo total en que era posible tal confusión. Mientras que la filosofía política de Aristóteles significa estar en armonía con las opiniones acerca de lo justo, lo bello y lo bueno y con la experiencia política, la filosofía política de Platón es en principio paradójica y propensa a hacer demandas que no pueden ser completamente justificadas a través de la experiencia política.³² Así, cuando Hobbes, estimulado por la matemática, exige una filosofía política exacta y paradójica, está partiendo de Aristóteles y retornando a Platón. El giro hacia Euclides debe ser caracterizado, en principio, como un retorno a Platón.

Ya hemos destacado que Hobbes,³³ que al final de su período humanista aún no tenía objeciones que presentar a la opinión tradicional de que Aristóteles es el filósofo *par excellence*, llama posteriormente a Platón “el mejor de los filósofos antiguos”. Si continuamos indagando por qué Hobbes prefirió a Platón en lugar de Aristóteles, él mismo responde que la filosofía de Platón “era mucho más creíble ... de mejor especie, que fundaba su doctrina sobre las concepciones y las ideas de las cosas, y Aristóteles azonaba solamente a partir de los nombres de cosas de acuerdo con la escala

³⁰ *Ética Nicomáquea*, 1094^b12 y ss., y 1098^b5 y ss. Cf. *Retórica*, I. 10, *in fine*.

³¹ *República*, 484 C y 504 D-E; *Leyes*, 964 D-965 C.

³² *República*, 473 C, 452 A-D, 506 C; *Ética Nicomáquea*, 1127^b25 y ss., 1145^b3 y ss., y 22 y ss. Cf. *República*, 505 A, con *Ética Nicomáquea*, 1096^b36 y ss.; cf. además Aristóteles, *Política*, 1264^a1 y ss.

³³ Véase *supra*, pp. 60 y ss.

de las categorías".³⁴ Dicho de otro modo, mientras Platón se libera a sí mismo del hechizo de las palabras, Aristóteles permanece bajo ese hechizo. De este modo, la ética de Aristóteles, en la definición de la virtud y del vicio, se guía por lo que es elogiado y censurado, es decir, por lo que es llamado bueno o malo.³⁵ Pero los hombres llaman en cada caso bueno o malo a aquello que les parece bueno o malo porque lo desean o lo aborrecen. Por lo tanto, si el signo distintivo de la virtud o el vicio es el elogio o la alabanza, el juicio propio resulta dependiente de las pasiones o de los apasionados gustos o disgustos de uno mismo o de los otros. La ética de Aristóteles permanece entrampada en esta dependencia.³⁶ Como esa ética se apoyó en palabras, no es sino descripción de pasiones.³⁷ La prueba más adecuada de esta declaración a primera vista sorprendente debe haber sido a los ojos de Hobbes el hecho de que Aristóteles, en su análisis de las virtudes, consideraba la magnanimidad, la liberalidad, etc. como pasiones.³⁸ Platón, por otra parte, que no va tras palabras, llega a las cuatro virtudes cardinales, a las cuales Hobbes

³⁴ *English Works*, vol. VI, p. 100. "Aristoteles ... non tam ad res respexit, quam ad voces" (*Opera latina*, vol. III, p. 498). "Cepit opinor Aristotelem libido quaedam pro autoritate sua, cum rerum non posset, verborum tamen censum peragendi" (*De corpore*, cap. 2, art. 16).

³⁵ "Ellos estiman la virtud, en parte por la mediocridad de las pasiones de los hombres, y en parte por aquello por lo que son alabados. Mientras que no es la mayor o menor alabanza la que hace virtuosa una acción, sino la causa" (*English Works*, vol. VI, p. 218). Cf. también *Opera latina*, vol. III, p. 502, y *De cive*, cap. 3, art. 31.

³⁶ "Aristóteles, Cicerón, Séneca y otros con la misma autoridad ... han dado los nombres de correcto e incorrecto tal como les han dictado sus pasiones, o han seguido la autoridad de otros hombres" (*The Elements of Law*, parte II, cap. 8, § 13).

³⁷ "Su filosofía moral no es sino una descripción de sus propias pasiones ... ellos hacen las reglas de lo bueno y lo malo según su propio gusto y disgusto" (*Leviathan*, cap. 46, p. 366; cf. también p. 372).

³⁸ En todas las presentaciones de su filosofía política, Hobbes sólo trata la magnanimidad como una pasión entre otras pasiones. Véase también la mención de la liberalidad, etc., entre las pasiones en *Leviathan*, cap. 6, p. 26.

puede aceptar más favorablemente,³⁹ en lugar de la larga lista de virtudes aristotélicas, dentro de la cual se han insinuado tantas pasiones. Y mientras que en su *Política* Aristóteles reduce la práctica de las repúblicas griegas meramente a reglas, Platón tiene la posibilidad de elaborar una filosofía política que sistemáticamente y desde el comienzo evita la falacia de concluir a partir de lo que es o era lo que debe ser.⁴⁰ El modo aristotélico de orientarse por palabras tiene como resultado necesario la incapacidad de formular una crítica imparcial de la opinión, las pasiones y —en vista de la vinculación entre opinión, pasiones y sensualidad— la sensualidad. Por otro lado, Platón es el crítico clásico de la sensualidad.⁴¹ La liberación del hechizo de las palabras es necesaria porque el discurso, sobre todo el discurso sobre el bien y el mal, es indefinido y ambiguo, el origen de todas las contiendas y todas las contradicciones. La contienda y la contradicción cesan cuando se llega al conteo, al cálculo y a la ponderación.⁴² De este modo, la percepción en Platón de la naturaleza problemática del discurso es inseparable de su valoración de la matemática.⁴³ Platón es, por lo tanto, no sólo de hecho sino también de acuerdo con la opinión de Hobbes, el iniciador de la demanda de una ciencia política exacta y paradójica. Por lo tanto, para una completa comprensión de la nueva ciencia política, resulta indispensable analizar del examen que hace Hobbes de la concepción platónica.

La diferencia más profunda que Hobbes encuentra entre Platón y Aristóteles es que la filosofía de Platón parte de ideas y la de Aristóteles nace de palabras, que Platón se libera a sí mismo del hechizo

³⁹ Cf. *De cive*, cap. 3, art. 32 y *De homine*, cap. 13, art. 9.

⁴⁰ Cf. *The Elements of Law*, parte II, cap. 9, § 8, y *Leviathan*, cap. 21, p. 113, con *Leviathan*, cap. 31, p. 197 y cap. 20, *in fine*.

⁴¹ *Opera latina*, vol. v, p. 251.

⁴² Cf. *The Elements of Law*, epíst. ded., con Platón, *Eutifrón*, 7 B-C.

⁴³ "En la escuela de Platón (el mejor de los filósofos antiguos) no era recibido nadie que no fuese ya en cierta medida matemático" (*English Works*, vol. VII, p. 346). Cf. también *Leviathan*, cap. 46, p. 365.

de las palabras mientras que Aristóteles permanece sometido a este hechizo. Este juicio parece a primera vista una caricatura de la posición real, una caricatura que era casi inevitable, pues Hobbes, como resultado de su desdén por la filosofía clásica, no considera necesario un estudio imparcial de las fuentes. Pues, en realidad, es precisamente Platón quien en un principio "se refugia" en el discurso; Aristóteles fue sólo su discípulo y sucesor. Y en cuanto a la diferencia entre Platón y Aristóteles, que se desarrolla en el curso de una aproximación que era común a ambos, consiste más bien en que Platón, mucho más que Aristóteles, se guía por el discurso. Así, la base de la teoría de Platón de la unidad estricta de la virtud es que, toda vez que hablamos de virtud —sea que atribuyamos la virtud a un hombre, una mujer, un niño o un esclavo, sea que caractericemos la templanza, la valentía o la justicia como virtud—, nosotros utilizamos en todos estos casos la misma palabra virtud, queremos decir siempre lo mismo. Así, la teoría de Platón acerca de que las causas de las cosas, las ideas, tienen una existencia trascendente independiente se apoya en el hecho de que las ideas exhiben su independencia en el discurso. La crítica de Aristóteles se dirige contra esta orientación. Su *recensio verborum*, que Hobbes censura, tenía como tarea precisamente la liberación de la ilusión nacida del lenguaje, mostrando cómo la misma palabra puede ser usada en varios sentidos —por ejemplo, "virtud" predicada de un hombre significa algo distinto que "virtud" predicada de una mujer—⁴⁴ y que aquello que en el discurso es "previo" —por ejemplo, "bueno" en el discurso es "previo" a "hombre"— no es por eso "previo" en ser.⁴⁵ Por más considerable y portentoso que pueda ser el error de comprensión de Hobbes, no es de ningún modo total, no

⁴⁴ Véase la polémica con *Menón*, 72-74 en Aristóteles, *Política* 1260^a21 y ss.; cf. además *Ética Nicomáquea*, 1096^b24-26.

⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1077^b1 y ss. Cf. Jacob Klein, "Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra", en *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik usw.*, Abteilung B, III, pp. 72 y 95 y ss.

se basa sólo en una mera malinterpretación de los esfuerzos de Aristóteles para revelar los diversos significados de las palabras, suponiendo indiferencia hacia las cosas. Esto puede verse considerando por qué y en qué sentido Platón está más ligado al discurso que Aristóteles o, lo que viene a ser lo mismo, por qué Platón afirma la trascendencia de las ideas.

Platón "evita" las cosas, manteniéndose en el discurso humano acerca de las cosas, como el único acceso a las verdaderas razones de las cosas que está abierto al hombre. Anaxágoras y otros habían tratado de comprender las cosas y procesos del mundo por sus causas, retrayéndolos a otras cosas y procesos del mundo. Sin embargo, este procedimiento no ofrece posibilidades de un verdadero conocimiento.⁴⁶ Contra esta explicación de la naturaleza por los fisiólogos no sólo está la objeción de que es insuficiente o directamente que no es una explicación; la física del tipo de Anaxágoras, la física "epimeteica",⁴⁷ que como tal —no importa si expresa e intencionalmente o implícita y no intencionalmente— no toma el poder ordenador de la razón, sino el desorden y la irracionalidad como principio de la naturaleza, necesariamente conduce a la destrucción de toda pauta cierta e independiente, para encontrar todo en el mundo humano muy bien tal como está, sujetándose a "lo que *creen* los atenienses".⁴⁸ Frente a esta conclusión absurda, Platón opone

⁴⁶ *Fedón*, 97 B y ss.

⁴⁷ Es decir, una física en que la mente y el pensamiento aparecen "después" de la obra, diferenciada de una física "prometeica" en que la mente y el pensamiento preceden a la obra.

⁴⁸ *Protágoras*, 320 C-328 D. Protágoras comienza su largo discurso aseverando que fue Epimeteo, y no Prometeo, el responsable de la distribución de las capacidades a los mortales, y lo continúa y finaliza justificando lo que creen los atenienses (véase particularmente 324 C y 328 C). Lo que Platón quiere establecer con el discurso de Protágoras es que éste no comprende la vinculación necesaria entre una justificación del estado de cosas existente y una doctrina "epimeteica" de la formación del mundo o de la civilización humana, y por tanto que en modo alguno comprende lo que está diciendo. Cf. también 361 C-D.

sin más trámites a la física mecanicista-materialista una física teológico-espiritualista,⁴⁹ pero se ciñe a lo que puede ser comprendido sin ningún forzado aparato "trágico", a lo que los "atenienses" dicen.⁵⁰ Lo que dicen los hombres, particularmente los atenienses y sobre todo sus interlocutores los sofistas, es contradictorio. Las contradicciones hacen necesaria una investigación acerca de cuál de las afirmaciones conflictivas es verdadera. Cualquiera sea el resultado de la investigación, uno de los ἐνδοξα en conflicto debe ser abandonado y el otro mantenido. De este modo, el último ἐνδοξον se vuelve verdaderamente paradójico; pero, al hacer posible la unanimidad y la comprensión de cada uno consigo mismo y con los otros, se demuestra verdadera.⁵¹ El hecho de que lo que los hombres dicen es contradictorio prueba que hay una verdad oculta en lo que dicen, y el arte de la discusión reveladora de la verdad, la dialéctica, no es otra cosa que la dirección de la discusión de modo correcto y en el tiempo correcto hacia el verdadero ἐνδοξον, que debe ser mantenido. Las contradicciones más obvias que subyacen en toda opinión y en toda enemistad se refieren a lo justo, lo bello y lo bueno.⁵² Sin embargo, hay mayor consenso entre los hombres con respecto a lo bueno que respecto de cualquier otro tema, y de modo tal que este consenso real es el fundamento último de todo consenso posible. En cuanto al bien, todos dicen que realmente lo desean. Esto significa que quieren el verdadero bien y no meramente la apariencia del bien,⁵³ y además desean tenerlo, poseerlo; lo persiguen, lo desean:

⁴⁹ *Fedón*, 99 C-E.

⁵⁰ Cf. *Menón*, 75 B-D y 76 D-E; cf. además *Fedón*, 100 C-E. Debe señalarse que Protágoras, en el pasaje antedicho, habla casi exclusivamente de lo que la gente cree (y no de lo que dice).

⁵¹ Cf. *República*, 457 B y *Critón*, 46 D-E.

⁵² *Eutifrón*, 7 B-D y *Fedro*, 263 A; cf. *República*, 523 A-524 C.

⁵³ *República*, 505 D-E y *Teeteto*, 177 D; cf. Aristóteles, *Retórica*, I, 7, §§ 36-37. Aun el sofista, que se contenta con apariencias en lo que respecta al ser y lo verdadero, no puede sino mantener el valor intrínseco del bien. Cf. *Teeteto*, 167; *Eutidemo*, 286 B y ss., y *Cratilo*, 385 E y ss.

saben, por lo tanto, que les falta⁵⁴ y que es exterior a ellos. Este bien verdadero, exterior, hace marchar bien las cosas entre los hombres cuando lo obtienen, cuando les cae en suerte. Es la razón del bienestar de los hombres que "participan" del bien. Luego, un momento de reflexión nos muestra que lo que los hombres usualmente se representan como bien —la riqueza, los honores, etc.— no es el mismo bien que quieren, pues ellos indican por "bien" lo que es en todo sentido contrario al mal, lo que está completamente libre de mal. El resultado de esta reflexión está confirmado por lo que los hombres incluso dicen: que el bien es virtud y sabiduría. De este modo, es precisamente de este bien mejor comprendido que vale lo que los hombres dicen del bien mal comprendido: sólo por participación en el verdadero bien externo trascendente como tal, que es la razón de su virtud y su sabiduría, son los hombres virtuosos y sabios.⁵⁵ Pues lo que los hombres quieren decir cuando dicen "virtud", virtud como inequívocamente diferente del vicio, la idea de virtud, nunca se encuentra en plena pureza en las obras de los hombres. Esto es admitido en última instancia por jóvenes virtuosos: cuando buscan maestros de virtud, buscan hacerse virtuosos, y por lo tanto expresan que ellos no tienen virtud. Lo que los jóvenes confiesan de sí mismos es verdad de todos los hombres,⁵⁶ sólo con ser lo suficientemente exacto, sólo con considerar precisamente lo que en el discurso significa virtud: como absolutamente no contaminada por el vicio. La virtud que no se encuentra en las obras de los hombres se encuentra sólo en el discurso,⁵⁷ en el conocimiento

⁵⁴ *Banquete*, 204 A y 204 E-205 D; cf. *Menón*, 77 C-D, *Gorgias*, 468 D, *Eutidemo*, 278 E-280 B e *Hippias Mayor*, 291 C-D y 294 A.

⁵⁵ Es verdad que el conocimiento está "en" el alma (*República*, 518 B-C), pero ella lo ha recibido "de arriba", de los dioses (*República*, 416 E), y más elevado que el conocimiento es "el ser" (*Carta VII*, 342 A y ss.), la medida (*Filebo*, 66 A-B). Cf. también *Fedón*, 79 D.

⁵⁶ Véase especialmente *Laques*, 188 B.

⁵⁷ *República*, 473 A. (Es a partir de este pasaje que ha de comprenderse fundamentalmente *Fedón*, 99 E-100 A). Cf. también *República*, 479 A y ss. y 592 A. Se

adivinatorio, “que supone” y “funda”, incorporado al discurso.⁵⁸ El discurso solo, y no los hechos siempre equívocos, revela originalmente al hombre las pautas por las cuales puede ordenar sus acciones y probarse a sí mismo, orientarse en la vida y la naturaleza de un modo completamente no distorsionado y, en principio, independiente de la posibilidad de realización.⁵⁹ Ésta es la razón para la “huida” de Platón hacia el discurso, y para la teoría dada por este medio de la trascendencia de las ideas; sólo por medio del discurso conoce el hombre la trascendencia de la virtud.⁶⁰

Cuando Hobbes dice que Platón *no* filosofa a partir de “palabras” sino a partir de “ideas”, lo malinterpreta entonces de manera fundamental, y debemos considerar prontamente cuán desastroso fue el efecto de este malentendido. Sin embargo, como Platón se vuelve desde las cosas no al discurso en sí mismo, sino al discurso en su carácter contradictorio, como opone a la “fisiología” no una “ontología” sino una dialéctica,⁶¹ es cierto que es precisamente la fidelidad —en apariencia pedante— al discurso que considera, lo que lo lleva a estar en oposición a lo que los hombres habitualmente dicen y piensan. En este sentido, la concepción que Hobbes tiene de Platón es hasta cierto punto justificada. De cualquier modo, del abordaje específico de Platón —del giro hacia el discurso en su carácter contradictorio— surge la exigencia de una filosofía exacta, y

explica por la razón dada que Sócrates sea llamado meramente el hombre más justo entre sus contemporáneos, y de ningún modo “justo”. (*Fedón*, in fine, y *Carta VII*, 324 E.) Cf. *República*, 472 B-C.

⁵⁸ Cf. *República*, 505 E con *Protágoras*, 330 C, in princ. y *Fedón*, 100 B.

⁵⁹ *República*, 472 C y ss. y 592; *Leyes*, 746 B-C.

⁶⁰ También por este motivo la virtud es conocimiento. Cf. con *República*, 473 A, *Apología*, 23 A-B.

⁶¹ Por este motivo la pregunta platónica por la esencia de la virtud no puede responderse con la definición aristotélica de la virtud. En otras palabras, por este motivo la percepción de que la virtud es siempre la virtud de un ser específico (*República*, 353 B-E) no cobra para Platón la importancia fundamental que tiene para Aristóteles.

por lo tanto paradójica, que Hobbes reconoce, y una serie de ulteriores consecuencias con referencia a las cuales Hobbes entra de nuevo en controversia con Aristóteles en favor de Platón.

En primer lugar, recordemos la importancia atribuida, en la filosofía moral platónica, a la oposición entre la seudovirtud y la virtud verdadera.⁶² La seudovirtud difiere de la verdadera en que esta última se basa en un completo cambio de objetivo, mientras que la primera está basada enteramente en intereses y propósitos humanos comunes. La verdadera virtud, opuesta a la falsa, es el resultado de la "locura divinamente inspirada", una "purificación" del alma, una conversión de toda el alma. Es esencialmente sabiduría.⁶³ La verdadera virtud difiere, por lo tanto, de la falsa virtud nada más que por esta razón.⁶⁴ La falsa virtud lo es porque su propósito no es la virtud en sí misma, sino la apariencia de ella, el ser reputada como virtud y el honor que resulta de esta reputación.⁶⁵ La falsa virtud busca lo que es grande e imponente; la verdadera virtud, lo que es adecuado y justo.⁶⁶ Se obtiene la más clara concepción de la oposición entre falsa y verdadera virtud si se compara la vida y el destino de un hombre verdaderamente justo, que no presenta apariencia de justicia, cuya justicia está oculta,⁶⁷ con la vida y el destino de un hombre realmente injusto que disfruta de la reputación de ser justo y cuya injusticia está oculta.⁶⁸ No es casualidad que Platón compare lo justo y lo injusto, y no al hombre valiente con su opuesto. La valen-

⁶² *Banquete*, 212 A; *Teeteto*, 176 C; *República*, 536 A.

⁶³ *Fedón*, 68 C-69 C; *Fedro*, 244 D y 256 E; *Banquete*, 203 A; cf. *República*, 518 C y 521 C.

⁶⁴ La cuestión de la razón como la razón única caracteriza especialmente la teoría platónica del cambio de constituciones, como enfatiza Aristóteles en controversia con ella (véase *Política*, 1316).

⁶⁵ *Teeteto*, 176 B; *República*, 363 A y 367 B.

⁶⁶ Cf. *República*, 423 C y E.

⁶⁷ Véase el tratamiento completamente diferente del problema de la virtud "oculta" en Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1178^a28 y ss. y *Política*, 1263^b8 y ss.

⁶⁸ *República*, 365 A y ss.

tía, la virtud del guerrero, es inseparable de la gloria militar. Ninguna virtud parece más brillante,⁶⁹ más digna de reverencia que la valentía, pues ésta es el patrón ideal de las leyes lacedemonias y cretenses. Sin embargo, es la virtud más baja.⁷⁰ Su naturaleza problemática se muestra con toda claridad sólo si se la considera no en su forma arcaica, en la cual su sentido es, por así decirlo, estrecho y limitado por la obediencia a la ley, y en la que, por esa misma razón, es sabiduría oculta,⁷¹ sino si se la considera en sí misma, separada de esta limitación. Esta consideración de la valentía de manera aislada es muy adecuada, porque la valentía parece más agudamente delimitada frente a otras virtudes que lo que las otras virtudes lo están entre sí.⁷² La valentía, tal como es comprendida habitualmente, es la virtud del hombre, su capacidad, sin miedo ni afeminamiento, de ayudarse a sí mismo, de protegerse ante la injusticia o la ofensa, de afirmarse y salvarse a sí mismo. De acuerdo con este ideal, el hombre perfecto es el tirano, que dispone del mayor poder posible para hacer lo que quiera.⁷³ El tirano como ideal es la expresión perfecta, la forma más seductora y, por tanto, la más reveladora de la vulgaridad del ideal de valentía, y por eso se plantea la necesidad de llevar a cabo una crítica de ese ideal. En el amor propio ilimitado, en la arrogancia desenfrenada, el tirano procura reinar no sólo sobre los hombres, sino también sobre los dioses.⁷⁴ A partir de aquí se echa luz sobre el más "inocente" ideal de valentía. Este ideal ya no es más noble, no es más que un disfraz del amor propio natural del hom-

⁶⁹ *Ética Nicomáquea*, 1177^b16 y ss.

⁷⁰ *Leyes*, 630 C-631 C (cf. 963 E y ss.). La escala de las virtudes establecida en el pasaje mencionado incide también en la estructura de *Ética Nicomáquea*, en la medida en que allí se comienza con la valentía y luego se asciende a la justicia y finalmente a la ciencia (respectivamente, la sabiduría).

⁷¹ Cf. *Protágoras*, 342 B, con *República*, 429 C-430 C.

⁷² *Protágoras*, 349 D; cf. *Gorgias*, 495 C.

⁷³ *Menón*, 71 E; *Gorgias*, 469 C, 483 A-B, 491 B y 512 D; *República*, 549 D-550 A.

⁷⁴ *República*, 573 C; *Leyes*, 716 A y 731 D-732 B.

bre, del hedonismo natural del hombre.⁷⁵ Si la coordinación inequívoca de la virtud con la virilidad es entonces puesta en cuestión, la igualdad de los sexos en el Estado ideal es en principio inevitable. No es la valentía la virtud más alta: por encima se encuentra el autodomínio,⁷⁶ y más arriba aun que el autodomínio se encuentran la sabiduría y la justicia. En sí misma, la sabiduría es suprema, pero la justicia aparece como suprema desde un punto de vista exotérico. Esto explica por qué Platón no afirma, como Aristóteles, la superioridad de la vida teórica respecto de la virtud ética. Aristóteles enseña que las virtudes éticas, encabezadas por la justicia, son accesibles a los hombres en tanto hombres, mientras que su verdadera felicidad, que hasta cierto punto trasciende las limitaciones humanas, consiste en la filosofía.⁷⁷ Que los filósofos son los únicos hombres que viven en la "isla de los bienaventurados" es una opinión que comparten Platón y Aristóteles. Platón sólo niega que el filósofo tenga el derecho de buscar su propia felicidad sin preocuparse por la mayoría de los hombres, que no son filósofos. Por más que los filósofos, asemejándose ellos mismos a Dios, trasciendan las limitaciones humanas, ellos son y siguen siendo hombres, y constituyen así sólo una especie de hombres entre otras y están de este modo sometidos a las leyes del Estado, cuya meta es el mantenimiento del todo y no la felicidad de las partes. La ley del Estado ideal obliga a los filósofos a ocuparse de los otros hombres y velar por ellos, y no a "que cada uno se vuelva donde quiera".⁷⁸ Porque la búsqueda de la

⁷⁵ Cf. *Protágoras*, 349 D, con 351 B y ss., y con *Gorgias*, 492 C y ss.

⁷⁶ *Leyes*, 631 C. La forma decadente de σωφροσύνη es εὐθηθεια (*Político*, 309 E); εὐθηθεια es la virtud peculiar de las épocas primitivas (*Leyes*, 679 C). Por estas dos razones es adecuada para una representación irónica de la σωφροσύνη socrática (*Fedón*, 100 D, y *Menón*, 75 C), que está en contraste con la ἀνδρεία de los sofistas (por ejemplo, en *Eutidemo*, 275 B).

⁷⁷ *Ética Nicomáquea*, 1177^b 27 y ss.

⁷⁸ *República*, 519 D-520 C. Otro modo de expresar esto es que filosofar significa esforzarse por morir, pero el filósofo no puede acabar con su vida por su propia voluntad. Cf. *Fedón*, 61 D y ss. y *Critón*, 48 B-E.

filosofía como emprendimiento humano responde a un orden superior, la justicia, con respecto a los hombres es más elevada que la sabiduría. Mientras que Aristóteles, al colocar sin reservas la vida teórica por encima de la virtud ética, trasciende incondicionalmente los límites del Estado y alcanza, por tanto, de manera indirecta la posibilidad de reconocer virtudes que no son propiamente políticas sino virtudes de la vida privada,⁷⁹ para Platón sólo hay virtudes políticas.⁸⁰

Cuando Hobbes, siguiendo a Platón, reconoce el ideal de una exacta filosofía moral paradójica, la cadena de razonamiento que hemos ya indicado y que está implícita en este ideal se vuelve la columna vertebral de su filosofía política. También en su filosofía moral, la oposición entre la seudovirtud, que persigue la reputación y el honor, y la verdadera virtud es una parte constitutiva. También él enseña que, por un lado, la verdadera virtud y, por el otro, la seudovirtud y el vicio difieren solamente en sus motivos.⁸¹ También se ve forzado a emprender una crítica al ideal natural de la valentía. También él reconoce sólo virtudes políticas. Para él también es de máxima importancia la oposición entre lo adecuado y lo grande, y como resultado también desconfía de la retórica de un modo que recuerda a Platón.⁸² En relación con esto se encuentra una serie de cambios

⁷⁹ Se relaciona con esto que Aristóteles, a diferencia de Platón, distingue entre σοφία y φρόνησις. Cf. particularmente *Ética Nicomáquea* 1140^b7 y ss. (el reconocimiento de la caracterización "popular" de Pericles como φρόνιμος) con *Gorgias*, 515 C y ss.

⁸⁰ Platón (como también Aristóteles y Plotino) usa la expresión "virtud política" con otro sentido, para caracterizar la virtud vulgar. Si bien esto es un hecho importante, no necesita ser considerado aquí.

⁸¹ Cf. la polémica, basada en esta teoría, con la concepción aristotélica de la virtud en *De cive*, cap. 3, art. 32. La otra fuente de esta polémica probablemente es Grocio, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, §§ 43-45. Grocio toma como autoridad para su crítica de la filosofía moral aristotélica a los platónicos *inter alios*.

⁸² "Un abogado comúnmente piensa que debe decir todo lo que puede en beneficio de su cliente, y por lo tanto necesita una facultad para desviar el sentido de las palabras de su verdadero significado, y la facultad de la retórica para seducir al jurado, y a veces también al juez, y muchas otras artes que ni tengo ni pienso estu-

ulteriores que realizó en su modelo: la *Retórica* aristotélica. Debido a su aproximación platónica, consideró que la diferencia entre, por un lado, el análisis de los valores comunes y las pasiones expuestas en la *Retórica* y, por el otro, la teoría de la *Ética* no era suficientemente grande. Mientras que, en la perspectiva de Aristóteles, las evaluaciones pasionales comunes tienen una consistencia y universalidad peculiares, Hobbes, en razón de su crítica radical de la opinión como tal, no puede sino negarles esta dignidad.⁸³

Lo que la filosofía política de Hobbes debe al platonismo es, por lo tanto, este carácter antitético, la concepción constitutiva de la oposición entre verdad y apariencia, lo adecuado y lo grande y, en la formulación más extrema, entre razón y pasión. Que una oposición,

diar" (*English Works*, vol. VI, pp. 6-7). Véanse los pasajes mencionados antes, p. 72, n. 35. La significación de la crítica hobbesiana de la retórica y su conexión con su platonismo se percibe más claramente si se comparan sus observaciones sobre la retórica con las de Bacon. Es también a partir de este punto que debe comprenderse plenamente la crítica final de Hobbes a la historia. La expresión más precisa de esta crítica es que el historiador toma lo grande como su modelo, mientras que el filósofo se ocupa de lo justo y lo verdadero (*De cive*, epíst. ded.; véase el comienzo de la historia de Tucídides). La grandeza es el modelo también en la retórica de los sofistas (*Gorgias*, 518 E; cf. también *supra*, pp. 120-121 para la vinculación entre retórica e historia en la tradición). La historia tiene entonces finalmente para Hobbes la misma significación que tenía la sofística para Platón. También según la perspectiva de Platón había una conexión entre la sofística y lo que nosotros llamaríamos "interés histórico". Cf. *Protagoras*, 347 C-348 A, con 338 E y ss.

⁸³ Aristóteles definía la compasión y la indignación de esta manera: "La compasión es una perturbación de la mente, que surge de la consideración de un daño o inconveniente que le acontece a alguien que no lo merece. ... La indignación ... es un dolor por la prosperidad de un hombre indigno". Hobbes se apropia de esta definición con sólo una limitación, que indica la naturaleza problemática de estas valoraciones: "cuando (la calamidad) da con alguien que consideramos que no lo merece, la compasión es mayor. ... La indignación es el dolor que consiste en la concepción del éxito que le ocurre a algunos de quienes se piensa que no son dignos de él". (Véase *supra*, p. 67 y ss.) La misma tendencia se muestra por el hecho de que en su enumeración de los bienes, a diferencia de Aristóteles, Hobbes no menciona las virtudes y, en su análisis de las pasiones, omite los juicios morales acerca de ellas.

como la de vanidad y miedo, es de fundamental importancia para la moral fue una convicción de Hobbes desde el comienzo. Pero al principio, entendía la oposición dentro del dominio de las pasiones. Como resultado de su giro hacia Platón y luego hacia el estoicismo, llegó a concebir esta oposición entre vanidad y miedo como la oposición entre pasión y razón. Él interpreta todas las pasiones como modificaciones de la vanidad e identifica razón con miedo.⁸⁴

El acuerdo de Hobbes con Platón, su opción por Platón frente a Aristóteles, debe ser reconocido en toda su relevancia —y las páginas anteriores han sido sólo un primer intento en esa dirección, y necesitan elaboración en todos los aspectos— si es que la oposición a Platón ha de ser entendida propiamente. Si se puede decir que el giro hacia Euclides debe ser caracterizado primero como un retorno a Platón, hay que agregar inmediatamente que, por otra parte, este regreso encubre la más profunda oposición a Platón que pueda imaginarse. Por más que Hobbes exija una filosofía política puramente racional, completamente despasionada, él desea, por así decirlo, de inmediato, que la norma establecida por la razón sea acorde con las pasiones.⁸⁵ Pues la norma que Hobbes busca debe ser aplicable en todas las circunstancias, incluso en las más desfavorables, en el caso extremo. El respeto por la aplicación determina la búsqueda de la norma desde el comienzo. Con esto, Hobbes no sólo adopta de modo tácito la crítica aristotélica a la filosofía política

⁸⁴ Cf. *supra* p. 34 y ss., y la introducción de Ferdinand Tönnies a *Thomas Hobbes: Naturrecht*, Berlín, 1926, p. 9. La identificación entre razón y miedo encuentra su expresión más significativa en la comparación de la vida con una carrera, con la cual Hobbes concluye su primera y más perfecta exposición de las pasiones, y en la cual aparecen “casi todas las pasiones antes mencionadas”, pero el miedo no encuentra lugar (*The Elements of Law*, parte 1, cap. 9, § 21): el miedo, que reduce la carrera libre del estado de naturaleza —en el que la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales— a una competición razonable, al “juego” regulado del estado civil, es por ese mismo motivo elevado por sobre las pasiones y, por tanto, sustituye la razón.

⁸⁵ Véase *supra*, pp. 143-144.

de Platón,⁸⁶ sino que va mucho más allá de Aristóteles.⁸⁷ El interés predominante por la aplicación, que es la razón fundamental de la oposición de Hobbes a Platón, es entonces el motivo del giro hacia Euclides, es decir, hacia el método "resolutivo-compositivo".

De acuerdo con este método, el objeto de investigación dado primero es analizado, retrotraído a sus razones, y luego de nuevo reconstituido por una deducción totalmente lúcida.⁸⁸ Las razones que son esclarecidas en este proceso deben, en principio, ser definidas como el contenido del objeto: "Quod attinet ad methodum ... a civitatis materia incipiendum, deinde ad generationem et formam eius, et iustitiae originem primam, progrediendum esse existimavi. Nam ex quibus rebus quaeque res constituitur, ex iisdem optime cognoscitur".⁸⁹ Si la forma del Estado es deducida de su contenido, hay entonces una garantía de que no ingrese en el Estado ningún elemento que no esté incluido en su contenido, el hombre, y finalmente en la "naturaleza" del hombre, comprendida como contenido, es decir, en lo que corresponde a la parte del hombre anterior a toda educación.⁹⁰ La ejecución corresponde a este programa; los axiomas que Hobbes obtiene al retroceder desde el Estado existente hacia sus razones, a partir de las cuales deduce la forma del Estado correcto, son el egoísmo natural del hombre y su miedo a la muerte, es decir, motivos que son constantes en todos los hombres

⁸⁶ Véase particularmente *Ética Nicomáquea* 1096^b30 y ss. La observación de que "no es necesario que a los soberanos y sus principales ministros ... se les encomiende la ciencia matemática (como lo hace Platón)" (*Leviathan*, cap. 31, *in fine*) está también en consonancia con la crítica aristotélica de Platón, como lo muestra una comparación de los preceptos educativos de la *Política* de Aristóteles con el libro VII de las *Leyes* de Platón.

⁸⁷ El argumento aristotélico contra la comunidad de bienes (que conduce necesariamente a conflictos) se convierte para Hobbes en el fundamento mismo de sus reflexiones políticas. Véase *De cive*, epíst. ded.

⁸⁸ Véase *supra*, p. 22.

⁸⁹ *De cive*, prefacio.

⁹⁰ *Ibid.*, cap. 1, art. 2, n. 1.

y en toda circunstancia. Así, todo azar y toda arbitrariedad son excluidos y se da testimonio de la aplicabilidad incondicional del ideal de Estado al que así se llega. La filosofía política de Hobbes, por tanto, difiere de la de Platón en que, en esta última, la exactitud significa la no distorsionada confiabilidad de las pautas, mientras que en la primera la exactitud significa aplicabilidad incondicional, en todas las circunstancias y en el caso extremo. De este modo, el método "resolutivo-compositivo" corresponde perfectamente a la intención original de Hobbes, el interés en la aplicación.

Hobbes tomó este método de Galileo. Creyó que por este medio podía conseguir en la filosofía política lo que Galileo obtuvo en la física. Pero obviamente, la adecuación de este método para la física no garantiza su adecuación para la filosofía política. Pues mientras el tema de la física es el cuerpo natural, el de la filosofía política es un cuerpo artificial, es decir, una unidad que tiene que ser hecha por el hombre a partir de unidades naturales. De este modo, la incumbencia de la filosofía política no es tanto el conocimiento del cuerpo artificial como la producción de ese cuerpo. La filosofía política descompone el Estado existente en sus elementos sólo para producir, por medio de una mejor síntesis de esos elementos, el Estado justo. El procedimiento de la filosofía política, por lo tanto, se asemeja, más que al procedimiento de los físicos, al de los técnicos que desarman la máquina rota en sus partes, quitan el cuerpo extraño que impide su funcionamiento y vuelven a armarla; y hacen todo eso para que la máquina pueda funcionar. Así, la filosofía política se convierte en una técnica para la regulación del Estado. Su tarea es modificar el equilibrio inestable del Estado existente para llevarlo al equilibrio estable del Estado justo.⁹¹ Sólo en la medida en que la filosofía política se convierte en una técnica de este tipo puede hacer uso del método "resolutivo-compositivo". Esto significa que la introducción de este método en la filosofía política presu-

⁹¹ Cf. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, pp. 25 y ss. [trad. esp.: *La filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993].

pone la previa limitación del problema político, es decir, la eliminación de la pregunta fundamental por la finalidad del Estado. La introducción del método de Galileo en la ciencia política se realiza al precio de que la nueva ciencia política renuncia desde el principio a toda discusión de lo fundamental, a la pregunta más urgente.

Esta desestimación de la pregunta verdaderamente fundamental es el resultado de la convicción de Hobbes de que la idea de filosofía política es algo obvio. Hobbes no pone en duda la posibilidad y la necesidad de la filosofía política; en otras palabras, no se pregunta primeramente qué es la virtud, si puede ser enseñada, o cuál es la finalidad del Estado, porque para él estas preguntas han sido contestadas por la tradición, por la opinión común. La finalidad del Estado es para él obviamente la paz, la paz a cualquier precio. El presupuesto subyacente es que la muerte (violenta) es el mal primero, máximo y supremo.⁹² Este presupuesto no parece para él requerir crítica, debate o discusión.⁹³ Después de haber encontrado este presupuesto como un principio cuando analizaba el Estado existente, procede, a partir de él, a deducir el Estado justo, de modo diametralmente opuesto a Platón, cuya consideración de la génesis del Estado parece a primera vista similar, pero tiene el carácter de reflexión, de interrogación deliberada acerca de lo que es bueno y adecuado.⁹⁴ El método "resolutivo-compositivo" presupone, entonces, nada menos que una renuncia sistemática a la pregunta por lo que es bueno y adecuado. Convencido del carácter absolutamente modelístico del método matemático, de acuerdo con el cual uno procede a partir de axiomas autoevidentes a conclusiones evidentes, "hasta el fin", Hobbes no advierte que en el "comienzo", en los presupuestos "evidentes", sean de la matemática o de la política, el problema real, la tarea de la "dialéctica", permane-

⁹² No que la paz es la condición de toda civilización. Véase, particularmente, *De cive*, cap. 1, art. 2, *in fine*.

⁹³ Cf. Platón, *Apología*, 29 A-B.

⁹⁴ *República*, 370 B.

ce oculto.⁹⁵ La "dialéctica" es la discusión y comprobación de lo que los hombres *dicen* de lo justo y de lo injusto, de la virtud y del vicio. Hobbes considera superfluo y aun peligroso tomar como punto de partida lo que los hombres dicen acerca de la justicia: "los nombres de las virtudes y los vicios ... nunca pueden ser verdaderos fundamentos de raciocinio alguno".⁹⁶ Que uno no pueda basar reflexión ninguna en el modo como los hombres utilizan usualmente los términos de virtudes y vicios no es un dato que Hobbes pudiese justificadamente oponer a la tradición fundada por Sócrates y Platón, pues la reforma socrático-platónica de la filosofía reposa precisamente en la percepción de la poca confiabilidad y el carácter contradictorio del discurso ordinario. Pero de esta percepción no se sigue que uno deba considerar "no las palabras sino las cosas". Pues el abandono de una orientación hacia el discurso significa abandonar la única orientación que se encuentra originalmente a disposición de los hombres y, así, abandonar el descubrimiento de la pauta que está presupuesta en cualquier orientación e, incluso, abandonar la búsqueda de la pauta.⁹⁷

La aplicación del método "resolutivo-compositivo" a la filosofía política es de dudoso valor, no solamente en principio sino también desde el punto de vista de los presupuestos de Hobbes. Hemos dicho que al adoptar este método Hobbes se veía impedido de preguntar por la pauta. Esto no significa que él simplemente olvide esta pregunta, sino que sólo la formula y la responde de modo incorrecto, es decir, en una etapa posterior. Él no comienza su filosofía política con una pregunta concerniente a la esencia de la virtud, ni con la pregunta (hasta cierto punto equivalente) por la "naturaleza" del hombre en el sentido de la idea de hombre, sino con la pregunta concerniente a la "naturaleza" del hombre en el sentido de lo que le sucede a todos los hombres antes de la educación. A

⁹⁵ *Ibid.*, 510 B y ss.

⁹⁶ *Leviathan*, cap. 4, *in fine*.

⁹⁷ Cf. *República*, 472 C-E.

partir del análisis de la "naturaleza" del hombre así entendida, por "comprobaciones carentes de pautas",⁹⁸ surge una pauta que es, de acuerdo con la opinión de Hobbes, la única significativa, es decir, la única que garantiza la aplicación incondicional. Pero incluso esta manera de responder a la pregunta concerniente a la pauta resulta imposible con el método "resolutivo-compositivo". De acuerdo con este método, Hobbes retrotrae la existencia del Estado a sus principios en la naturaleza humana —ilimitado amor a sí mismo por un lado y miedo a una muerte violenta por el otro—. A partir de estos principios, el Estado justo debe ser deducido. Para que este procedimiento resulte significativo, los principios mismos deben contener la respuesta a la pregunta por el Estado justo, por la pauta. Éste es ciertamente el caso. Hobbes caracteriza los dos principios que ha obtenido de su análisis como el principio del apetito natural y el principio de la razón natural, esto es, como el principio de lo injusto y el principio de lo justo. Pero esta caracterización no surge del análisis, puesto que el análisis puede mostrar sólo los principios del Estado existente y no puede, por lo tanto, enseñar nada acerca de la justicia y la injusticia de esos principios; por otra parte, esta caracterización es el presupuesto de la síntesis que, como síntesis del Estado justo, no puede surgir hasta que haya sido establecido qué es lo justo. La calificación —una calificación que sigue al análisis y precede a la síntesis— de los dos principios de la naturaleza humana como justo e injusto —es decir, la respuesta a la pregunta por la pauta— resulta así ciertamente insertada dentro del marco del método "resolutivo-compositivo", pero no debe ser entendida a partir del método, ni en general ni en particular. La justificación de la pauta, que constituye la parte fundamental de la filosofía política, queda oculta por el método "resolutivo-compositivo" sin que pueda reconocerse. Pues ¿de qué otro modo ha de explicarse que todos los intérpretes de Hobbes que han seguido este método no hayan notado que el principio de razón natural (miedo a una muerte violenta como el

⁹⁸ Cf. *supra*, p. 105.

mal máximo y supremo) o, lo que viene a ser lo mismo, el principio del "derecho de naturaleza" que parece solamente presuponer está, en realidad, justificado por Hobbes?⁹⁹

Lo que es justificado de este modo no es por cierto una pauta, una norma, una ley ni una obligación, sino un derecho, una demanda. De acuerdo con Hobbes, la base de la moral y la política no es la "ley de naturaleza", es decir, la obligación natural, sino el "derecho de naturaleza".¹⁰⁰ La "ley de naturaleza" debe toda su dignidad simplemente a la circunstancia de que es la consecuencia necesaria del "derecho de naturaleza". Desde este punto de vista podemos reconocer mejor la oposición entre Hobbes y toda la tradición fundada en Platón y Aristóteles, y a la vez podemos comprender la importancia trascendental de la filosofía política de Hobbes. Pues, ¿cuál es la peculiaridad de la filosofía política moder-

⁹⁹ Esta justificación aparece en *De cive*, cap. 1, art. 7.

¹⁰⁰ Este derecho es la demanda mínima que, como tal, es fundamentalmente justa y constituye el origen de toda otra demanda justa; más precisamente, es incondicionalmente justa porque puede ser satisfecha ante todos los hombres y en todas las circunstancias. La única demanda de este tipo es la de defender la vida. Su contraria es la demanda máxima, que es fundamentalmente injusta, pues no puede ser satisfecha ante otro hombre. La demanda máxima, la demanda que el hombre hace por naturaleza, esto es, hasta que no es educado por "las desgracias imprevistas", por *damnorum experientia*, es la demanda de triunfar sobre todos los otros hombres. Esta demanda "natural" es contenida por el miedo a una muerte violenta y se convierte en la demanda racional mínima del hombre, y surge así, o al menos se vislumbra, el "derecho de naturaleza". Es decir, el "derecho de naturaleza" es el primer hecho jurídico o moral que emerge si uno parte de la naturaleza humana, esto es, el apetito natural humano. La "ley de naturaleza" pertenece a una etapa muy posterior del progreso de la naturaleza humana hacia el Estado: el "derecho" natural es tratado en el primer capítulo de *De cive*, la "ley" natural en el segundo y el tercero. (El mismo orden se encuentra en *The Elements of Law* y, si bien menos claramente, en *Leviathan*.) Cómo debe comprenderse un derecho que no presupone una ley, sino que la precede, se indica en la siguiente proposición de Fichte: "Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, sich selbst als Recht constituirendes, d. i. ein absolutes Recht" (*Sämtliche Werke*, vol. III, p. 119).

na en relación con la filosofía política clásica? "Mientras que el pensamiento moderno parte de los derechos del individuo y concibe que el Estado existe para asegurar las condiciones de su desarrollo, el pensamiento griego parte del derecho del Estado."¹⁰¹ Sin embargo, el "derecho del Estado" es la ley: "aunque el espíritu de Sócrates vagase libremente, se reconocía a sí mismo como esclavo de la ley. Y lo que es verdad para Sócrates es verdad para los atenienses. Debían parecer, cuando hacían asambleas en el Pnyx, soberanos bajo los cielos. Pero también reconocían la soberanía de las leyes".¹⁰² La filosofía política clásica y la moderna se distinguen fundamentalmente en que la segunda toma al "derecho" como su punto de partida, mientras la filosofía política clásica toma la "ley".¹⁰³ Lo que se ha dicho es válido particularmente con respecto a la relación del socialismo moderno con el "socialismo" platónico: "si, como Platón, (el socialista moderno) apela a la concepción de 'justicia', la 'justicia' no significa para él, como significa para Platón, el deber de cumplir con una función determinada, sino el derecho de recibir una recompensa adecuada por la función cumplida".¹⁰⁴ Si la filosofía política moderna y la clásica se encuentran en esta relación, no se puede dudar de que Hobbes, y no otro, es el padre de la filosofía política moderna. Pues es él quien, con una claridad nunca alcanzada ni antes ni después, hace del "derecho de naturaleza", es decir, de las exigencias justificadas (del individuo), la base de la filosofía política, sin ningún préstamo inconsistente

¹⁰¹ Ernest Barker, *Plato and his Predecessors*, p. 27.

¹⁰² *Ibid.*, p. 38.

¹⁰³ Se puede aun decir: "en el pensamiento político de Grecia ... la concepción de los derechos apenas parece haber sido alcanzada. ... Tenían poca noción, si es que alguna tuvieron, de la inviolabilidad de los derechos" (*ibid.*, p. 7). Cf. también Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, III, 11 y IV, 11 [trad. esp.: *La ciudad antigua*, Buenos Aires, C. S. Ediciones, 1996] y O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, III, § 3, particularmente n. 41.

¹⁰⁴ Ernest Barker, *op. cit.*, p. 212. "Platón, podemos advertir, es un maestro no tanto de los derechos de las mujeres como de los deberes de ellas" (*ibid.*, p. 221).

de la ley natural o divina. Él mismo era consciente de que la debida subordinación de la ley al derecho, incluso una clara y consistente distinción entre ambos, era una innovación. Dice: "pese a que hablan de este asunto, a menudo confunden *Jus* y *Lex*, derecho y ley, aunque deben distinguirlos, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de abstenerse, mientras que la ley determina y obliga a uno de ellos, de modo que ley y derecho difieren tanto como obligación y libertad..."; y también en otro pasaje: "encuentro las expresiones *Lex Civilis* y *Jus Civile*, es decir, ley civil y derecho civil, utilizadas promiscuamente para lo mismo, aun en los autores más instruidos, lo que no debería ser así".¹⁰⁵ Puede verse cuán justificado estaba el veredicto de Hobbes si uno considera el pasaje de la literatura anterior que posiblemente corresponde mejor a sus exigencias, la siguiente interpretación de Grocio:

Ab hac iuris significatione (sc. ius est, quod iustum est) diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu ius est, Qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum. ... Qualitas autem moralis perfecta, facultas nobis dicitur ... Facultatem Iurisconsulti nomine sui appellant, nos posthac ius proprie aut stricte dictum appellabimus: sub quo continentur potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios; ut patria, dominica¹⁰⁶

Grocio, como sucesor de los juristas romanos,¹⁰⁷ se encuentra efectivamente en el camino de la concepción hobbesiana de "derecho",

¹⁰⁵ *Leviathan*, cap. 14, p. 66 y cap. 26, p. 153. Cf. *The Elements of Law*, parte II, cap. 10, § 5.

¹⁰⁶ *De iure belli ac pacis*, libro I, cap. 1, §§ 3-5. Cf. también Francisco Suárez, *Tr. de legibus ac de Deo legislatore*, I, cap. 2, §§ 4-5 [trad. esp.: *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1968]. John Fortescue dedica un capítulo de su *De natura legis naturae* (I, cap. 30) a la diferencia entre ley y derecho. En lo que concierne al desarrollo posterior a Hobbes, véase O. Gierke, *Althusius*, 3ª ed., pp. 113, 301, n. 94, y 305.

¹⁰⁷ Para la significación de la jurisprudencia romana en la génesis de la concepción moderna del "derecho", véase la siguiente proposición de Maine: "es eviden-

pero que no la alcanza (y no busca alcanzarla) se muestra en el hecho de que *ius proprie aut stricte dictum*, tal como lo interpreta, presupone *lex*.¹⁰⁸ Como Hobbes fue el primero en distinguir con incomparable claridad entre “derecho” y “ley”, de modo de probar que el Estado se encuentra fundado básicamente en el “derecho”, del cual la “ley” es una mera consecuencia —en otras palabras, como la filosofía política de Hobbes, tal cual remarca con obvia sorpresa el crítico más áspero que ha tenido esa filosofía recientemente “está basada ... en suposiciones que representan una forma extrema de individualismo: un individualismo más intransigente que el de Locke mismo”—,¹⁰⁹ es por esta razón el fundador de la filosofía política moderna.

Hobbes marcó una época, pero no sólo por subordinar la ley al derecho. Fue al mismo tiempo “el primer escritor en captar la importancia cabal de la idea de soberanía ... debe atribuírsele el mérito de ser el primero en ver que la idea de soberanía está en la raíz misma de la teoría del Estado en su conjunto, y el primero en comprender la necesidad de fijar con precisión dónde se encuentra y cuáles son sus funciones y límites”. Por esto también Hobbes se encuentra enfrentado a la filosofía política clásica: “entre las más notables omisiones de la filosofía griega está la ausencia de todo intento claro de definir la naturaleza de la soberanía, de determinar su posición, o establecer el mandato último sobre el que descansa”.¹¹⁰ Las dos innovaciones fundamentales que deben atribuirse a Hobbes —la subordinación de la ley al derecho y el reconocimiento

te, pienso, que la ley de contrato, basada como está en la completa reciprocidad y conexión indisoluble entre derechos y deberes, ha actuado como saludable correctivo ante las predisposiciones de los escritores, quienes librados a sí mismos podrían haber considerado exclusivamente una obligación moral como el deber público de un ciudadano en la Civitas Dei”(Henry J. S. Maine, *Ancient Law*, op. cit., p. 290).

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, §§ 3 y 9, y también *Prolegomena*, §§ 8-11.

¹⁰⁹ C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1925, vol. I, p. 23.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

de la cabal importancia de la idea de soberanía— se encuentran estrechamente vinculadas. Se ve su origen común cuando se ubica la condición que hace posible el problema de la soberanía. En la época clásica, la analogía con ese problema moderno está en la pregunta “¿quién o qué debe gobernar?”. La respuesta de la Antigüedad es: “la ley”. Los filósofos que no podían consentir en el origen divino de la ley justificaban esta respuesta del siguiente modo: lo racional debe gobernar sobre lo irracional (el anciano sobre el joven, el hombre sobre la mujer, el amo sobre el esclavo) y, por consiguiente, la ley sobre los hombres.¹¹¹ El problema de la soberanía surge sólo cuando el derecho a gobernar por parte de la razón y de la gente razonable es puesto en cuestión. La duda recae primero sólo sobre la aplicabilidad¹¹² del principio de que lo racional está autorizado a gobernar. Dando por sentado que hay hombres que por la fuerza de la razón son indudablemente superiores a otros, ¿se someterían estos últimos a ellos meramente por este motivo y los obedecerían? ¿Reconocerían su superioridad?¹¹³ Pero la duda no se detiene aquí. Se niega que entre los hombres exista alguna considerable diferencia de razonabilidad. En las cuestiones prácti-

¹¹¹ “Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est.” Es verdad que “populariter interdum loqui necesse erit et appellare eam legem, quae scripta sancit quod vult aut iubendo aut vetando, ut vulgus appellat. Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quaeque saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta” (Cicerón, *Legibus*, I. 6. 18-19).

¹¹² El interés en la aplicación provoca al mismo tiempo el giro hacia la historia. Hay entonces una conexión directa entre el interés de Bodin por la historia (véase *supra*, p. 122 y ss. y 136) y su teoría de la soberanía. Véase su *République*, II, cap. 6, *in princ.*

¹¹³ Véase especialmente la polémica contra la *Política* de Aristóteles en *De cive*, cap. 3, art. 13, y en *Leviathan*, cap. 15, pp. 79-80. “¿Permitirías que todo hombre aduzca ante los otros hombres su propia razón particular como ley? No hay entre los hombres ninguna razón universal admitida en ninguna nación, aparte de la razón de aquel que tiene el poder soberano” (*English Works*, vol. VI, p. 22).

cas, un hombre es en principio tan sabio como cualquier otro, concentrado en la percepción de su interés y tan capaz de percibir este interés como cualquier otro. Todos los hombres son igualmente razonables por naturaleza, y la superioridad obtenida por el estudio, la experiencia y la reflexión es insignificante porque "es posible que un largo estudio pueda incrementar y confirmar juicios erróneos ... y las razones y resoluciones de aquellos que estudian, y observan con el mismo tiempo y diligencia, son y deben permanecer discordantes".¹¹⁴ Puesto que la razón es esencialmente impotente, no es suficiente replicar que la razón es el origen y el asiento de la soberanía. De este modo resulta fundamentalmente cuestionable cuál de los hombres que son iguales y semejantes debe gobernar sobre los otros, y bajo qué condiciones y dentro de qué límites tiene derecho a gobernar. Así surge el *problema* de la soberanía. Puesto que todos los hombres son igualmente "razonables", la razón de uno o más individuos debe constituir arbitrariamente la razón estándar como sustituto artificial para la falta de superioridad natural de razón en uno o más: "(la) medida común de todas las cosas que pueden entrar en controversia ... dicen algunos, es la recta razón: con los cuales coincidiría si pudiera encontrarse o conocerse algo como ello *in rerum natura* ... Pero ..., considerando que *la recta razón no existe*, la razón de algún hombre o algunos hombres debe tomar su lugar, y ese hombre o esos hombres serán los que tengan el poder soberano".¹¹⁵ Por la misma causa que hizo necesario el reemplazo de la razón por el poder soberano, es decir, porque la razón es impotente, la "ley de naturaleza", racional pierde también su dignidad.¹¹⁶ En su lugar tenemos el "derecho de naturaleza", que

¹¹⁴ *Leviathan*, cap. 26, p. 143; cf. cap. 13, p. 63.

¹¹⁵ *The Elements of Law*, parte II, cap. 10, § 8. Cf. *Leviathan*, cap. 5, p. 19. "Aunque (la razón de aquél que tiene el poder soberano) no sea sino la razón de un hombre, es dispuesta para suplir el lugar de esa razón universal que es expuesta a nosotros por nuestro salvador en el Evangelio" (*English Works*, vol. VI, p. 22).

¹¹⁶ Cf. *supra*, p. 49.

es, efectivamente, acorde con la razón, pero no es dictado por ella sino por el miedo a la muerte. Así, la ruptura con el racionalismo es el presupuesto decisivo para el concepto de soberanía tanto como para el reemplazo de la "ley" por el "derecho", es decir, el reemplazo de la primacía de la obligación por la primacía de la pretensión. Esta ruptura con el racionalismo es, por lo tanto, el presupuesto fundamental de la filosofía política moderna en general. La expresión más aguda de esta ruptura que pueda encontrarse en los escritos de Hobbes es que concibe el poder soberano no como razón sino como voluntad. El papel de la recta razón, que no existe *in rerum natura*, es cumplido no tanto por la razón de aquel o aquellos que sostienen el poder soberano como por la voluntad de éste o de éstos.¹¹⁷ Hobbes se vuelve expresamente contra la posición aún predominante en su época de que el sostenedor del poder soberano se encuentra en la misma relación con el Estado que la cabeza del hombre con el resto de su cuerpo. El sostenedor del poder soberano no es la "cabeza", es decir, la capacidad de deliberar y planear, sino el "alma", esto es, la capacidad de dar órdenes en el Estado.¹¹⁸ De aquí a la teoría de Rousseau de que el origen y asiento de la soberanía es *la volonté générale* hay sólo un peldaño. Rousseau hace completamente clara la ruptura con el racionalismo que Hobbes había instaurado,¹¹⁹ pues Rousseau reemplaza explícitamente la de-

¹¹⁷ Cf. la afirmación de Montesquieu: "la volonté du souverain est le souverain lui-même" (*L'Esprit des lois*, II. 2 [trad. esp.: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1987]).

¹¹⁸ *De cive*, cap. 6, art. 19. Véase también la mención de la voluntad en la definición del Estado en *De cive* (citado *supra*, p. 61, n. 14). Véase en este contexto O. Gierke, *Althusius*, 3ª ed., pp. 74, n. 44 y 280. Véase *supra*, p. 204, n. 84.

¹¹⁹ Esto no significa negar que Alfred Cobban esté indudablemente justificado al afirmar (*Rousseau and the Modern State*, Londres, 1934, p. 144) que "la teoría [de Rousseau] está totalmente del lado de la razón si la comparamos con las que vinieron después y, en nombre de la emoción, el sentimiento y la tradición, sostuvieron el sistema aristocrático y monárquico del pasado contra las nuevas ideas democráticas rousseauianas". Pero al juzgar la significación histórica de Rousseau nos ocupamos fundamentalmente de la relación de su teoría con las teorías ante-

finición clásica de hombre como "animal rationale" por una nueva: "Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre".¹²⁰ Así, la ruptura explícita con el racionalismo es la razón de la oposición del pensamiento político moderno con el clásico, una oposición que es caracterizada del siguiente modo: "los griegos creyeron en la necesidad de educación para poner a punto y armonizar las opiniones sociales con el espíritu y el tono de una ley fija y fundamental. La creencia moderna es la necesidad de una representación para ajustar y armonizar una ley fluida, cambiante y subordinada a una opinión pública soberana o 'voluntad general'".¹²¹ Pues el desarrollo posterior a Rousseau no altera en nada esta relación que se ve por primera vez y más precisamente en Hobbes. El alejamiento del racionalismo que Hobbes había inaugurado en modo alguno fue puesto en duda por la definición más estrecha de *la volonté générale* como "espíritu del pueblo" o "conciencia de clase". Sus consecuencias fueron así ciertamente corregidas, pero de este modo, el presupuesto de este viraje se petrificó de ahí en más en dogma. Este presupuesto, como ya hemos dicho, es la creencia en la impotencia de la razón, o, para decirlo más llanamente, la emancipación de la pasión y la imaginación.¹²²

La perspectiva del racionalismo clásico —sólo la razón justifica el dominio— encontró su expresión más radical en la afirmación de Platón de que la única condición necesaria y adecuada para el bienestar del Estado es que los filósofos sean reyes y los reyes, filóso-

riores y, comparada con éstas, la teoría de Rousseau no está ciertamente del lado de la razón.

¹²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, primera parte [trad. esp.: *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1980].

¹²¹ Ernest Barker, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹²² No es entonces producto del azar que *la volonté générale* y la estética fueron emprendidas aproximadamente al mismo tiempo.

fos. Esto equivale a decir que el establecimiento de una república perfecta depende exclusivamente de la "política interna" y en absoluto de cualquier condición de política externa. Efectivamente, ningún otro filósofo afirmó la primacía de la política interna como lo hizo Platón. La primacía incondicional de la política interna: así se podría resumir la teoría platónica de la justicia. Pues esta teoría dice que no hay felicidad para los hombres sin justicia; la justicia significa atender a la propia ocupación, poniéndose uno mismo en la disposición correcta en relación con la norma trascendente inmutable, a la que el alma se asemeja, y no entrometerse en los asuntos de los demás; y la justicia en el Estado no es diferente de la justicia en el individuo, excepto en que el Estado es autosuficiente y puede entonces ejercer la justicia —atendiendo a su propia ocupación— de modo incomparablemente más perfecto de lo que puede el individuo que no es autosuficiente. En consecuencia, para el Estado apropiadamente constituido, su autoafirmación frente a otros Estados es un resultado accidental de su propia constitución y no su objetivo principal. Los ciudadanos del Estado perfecto, quienes por su propio bien son "perros firmes y flacos", vienen a ser para los extranjeros, por este mismo motivo, aliados estimables o enemigos terribles.¹²³ Aristóteles critica, como es habitual, el radicalismo de Platón también en este asunto. El legislador, objeto, debe prestar atención no sólo al país y sus habitantes, sino también a los Estados vecinos.¹²⁴ Pero en el reconocimiento sistemático de la primacía de la política interna, Aristóteles, sin duda, está de acuerdo con Platón.¹²⁵ La razón para este acuerdo es la opinión que ambos filósofos tienen en común, de que lo que otorga su ser a una cosa, su esencia peculiar, lo que la limita —esa esencia es lo que significamos cuando hablamos, por ejemplo, de un caballo como caballo—, adquiere preponderancia por sobre todas las otras razones de la cosa

¹²³ *República*, 422.

¹²⁴ *Política*, 1265^a.

¹²⁵ Cf., particularmente, *Política*, 1324^b-1325^b.

en cuestión, y particularmente sobre todas las condiciones externas. Si la esencia de la cosa debe preferirse a sus condiciones externas, a la autorrealización y autoafirmación de esa cosa frente a sus condiciones externas, entonces, por ejemplo, la recta constitución del cuerpo, su salud, debe preferirse a su regreso a la salud, a su recuperación tras la pérdida de la salud. En este ejemplo Platón muestra con claridad que el buen estadista legisla con el ojo puesto en la paz, en la buena constitución interior del Estado, y no con el ojo puesto en la guerra, es decir, la afirmación del Estado frente a las condiciones externas.¹²⁶ Precisamente con este ejemplo uno llega hasta la razón última que llevó a Hobbes al presupuesto de la primacía de la política exterior, en oposición a la primacía de la política interna de la filosofía política clásica. A diferencia de Platón y de Aristóteles, Hobbes afirma que la recuperación de la salud debe ser preferida a su serena posesión.¹²⁷ No sería un sólido pensador, y como tal admirado, si no hubiese afirmado también que “en cuanto a las repúblicas muy pequeñas” —y los Estados perfectos de Platón y Aristóteles son “repúblicas muy pequeñas”— “no hay sabiduría humana” —por tanto, no hay en particular sabiduría de los reyes filósofos— “que pueda conservarlas más allá de lo que dura la envidia de sus vecinos poderosos”.¹²⁸ Mientras que para Platón y Aristóteles, de acuerdo con el interés primario que le conceden a la política interna, la cuestión del número de habitantes del Estado perfecto, es decir, los límites puestos al Estado por su necesidad interna, es de importancia decisiva, Hobbes pasa por alto esta cuestión con las siguientes palabras: “la multitud suficiente a la que podemos confiar para nuestra seguridad no está determinada por un cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos”.¹²⁹ La

¹²⁶ *Leyes*, 628.

¹²⁷ Véase *supra*, pp. 183 y ss.

¹²⁸ *Leviathan*, cap. 25, *in fine*.

¹²⁹ *Leviathan*, cap. 17, p. 88. Véase en este contexto *Leviathan*, cap. 8, *in princ.*: “la virtud generalmente ... consiste en la comparación”.

primacía de la política exterior es afirmada no sólo por Hobbes, sino por toda la filosofía política moderna, ya sea implícita o explícitamente. Esta afirmación no requiere ninguna prueba en lo que hace a las teorías de la "política de poder". En cuanto a las teorías pacifistas, podemos ahorrarnos un análisis detallado, para el cual éste no es el lugar, citando la "proposición séptima" de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** de Kant: "el problema de establecer una constitución civil perfecta depende del problema de una relación externa legal entre los Estados y no puede resolverse independientemente de la solución de dicho problema".

La oposición entre la filosofía política clásica y la moderna, más precisamente entre la filosofía política platónica y la de Hobbes, reducida a principio, es que la primera se orienta por el discurso y la última rehúsa hacerlo desde el comienzo. Este rechazo surge originalmente de la captación de la naturaleza problemática del discurso ordinario, esto es, de las valoraciones populares, que pueden llamarse, con cierta justificación, valoraciones naturales.¹³⁰ Esta captación lleva a Hobbes, como sucedía con Platón, en primer lugar hacia el ideal de una ciencia política exacta. Pero mientras Platón se retrotrae hasta la verdad oculta en las valoraciones naturales y, por tanto, no procura enseñar algo nuevo e inédito, sino recordar lo que es por todos conocido pero no comprendido, Hobbes, al rechazar en principio las valoraciones naturales, va más allá de ellas, avanza hacia una filosofía política a priori, que pertenece al futuro y es proyectada libremente. Comparadas con la explicación clásica de Aristóteles de la moralidad natural, tanto la filosofía moral platónica como la de Hobbes son paradójicas. Pero mientras la naturaleza paradójica de la filosofía moral platónica es tan irreversible como la existencia ligada al cuerpo de los hombres en la caverna, la filosofía moral de Hobbes está destinada antes o después a pasar de la paradoja a ser una parte aceptada de la opi-

* Trad. esp.: *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.

¹³⁰ Para este uso de la palabra "natural", cf. Jacob Klein, *op. cit.*, p. 66.

nión pública.¹³¹ En otras palabras, la naturaleza paradójica de la filosofía moral platónica es la paradoja de lo sencillo antiguo y eterno; la naturaleza paradójica de la filosofía moral de Hobbes es la paradoja de la empresa inaudita y sorprendentemente nueva. Mientras que en Platón las virtudes verdaderas tienen los mismos nombres que las seudovirtudes (populares), en la obra de Hobbes son diferentes incluso en el nombre. Como resultado, Hobbes debe establecer una exigencia incomparablemente mayor para su ciencia política que la que había establecido Platón. Mientras que Platón sigue los pasos de la moral natural y la orientación provista por ella hasta su origen, Hobbes debe intentar descubrir el principio de la moral autónomamente y sin esta orientación. De este modo, mientras para Platón la “concreción”, la “materialidad” de la moralidad no era ni podía ser un problema, Hobbes sigue el camino que lo conduce a la ética formal y finalmente al escepticismo relativista. La enorme extensión de las exigencias establecidas en filosofía política conduce, en último término, al rechazo de la idea misma de ciencia política y a la sustitución de la ciencia política por la sociología.¹³² Una etapa posterior, la etapa final de la filosofía política moderna puede comprenderse también a partir de aquí.

¹³¹ “Tua illa, quamquam paradoxa, vera tamen sunt, ut mihi videntur, et futura aliquando endoxa. Interea tu, qui defendis omnem doctrinam Hobbianam, quid dicturus es ad ea quae habet in Physica sua et Politica?” (*Opera latina*, vol. IV, p. 226).

¹³² La lucha de Burke contra “los principios abstractos” debe ser recordada especialmente dentro de este contexto. En su polémica con Rousseau y quienes sostenían una posición similar, Burke apela a la importancia de las “circunstancias”, *ad homines* con la mayor justificación, porque la filosofía política moderna en oposición a la filosofía política clásica había reclamado aplicación incondicional (aplicabilidad en todas las circunstancias) para sus teorías. Lo que Burke no ve es que precisamente este interés en el dominio sistemático de las “circunstancias”, en la exclusión de toda “arbitrariedad” (incluso y precisamente la arbitrariedad con la que el hombre sensible a veces realiza sus actos sensibles), en otras palabras, el predominio del interés en la aplicación fue la razón real por la que siempre fueron producidos las “teorías generales” y los “principios abstractos”.

Platón no cuestiona el carácter de virtud de la valentía, del que da testimonio el discurso, sino que simplemente se opone a la sobrestimación de la valentía que subyace en la opinión popular acerca de ella. Puesto que ha renunciado a toda orientación por el discurso, Hobbes llega a negar sistemáticamente el carácter de virtud de la valentía. Y así como el desdén por el discurso conduce finalmente al escepticismo relativista, la negación de la valentía conduce a la controvertida posición sobre la valentía que se hace cada vez más aguda en el trayecto que va de Rousseau hacia Nietzsche pasando por Hegel, y es completada con la reabsorción de la sabiduría por la valentía, en la perspectiva de que no es el ideal el objeto de sabiduría, sino la peligrosa empresa de la voluntad.¹³³

Renunciar a la orientación por el discurso no significa que Hobbes "olvide" la cuestión de las pautas, sino que plantea la pregunta sólo tardíamente y, por lo tanto, de modo inadecuado. Mientras que Platón distingue entre dos tipos de razones, lo bueno y lo necesario,¹³⁴ Hobbes reconoce sólo uno, lo necesario. Puesto que como resultado de esto está obligado a tener en cuenta la diferencia inevitable entre lo bueno y lo necesario dentro de lo necesario mismo, la pregunta por la pauta, por lo bueno, se vuelve para él la pregunta por lo que es *par excellence* necesario, y descubre el repliegue ante la muerte como lo necesario *par excellence*.¹³⁵ La razón subyacente en este procedimiento es la negación de la existencia de una ley natural, de una pauta natural. Aquí sólo puede afirmarse que esta negación es únicamente resultado de la renuncia a la orientación por el discurso. Para Hobbes, la negación de las pautas naturales era irrefutablemente evidente, sobre la base de su metafísica materialista. De este modo, esta metafísica es el presupuesto implí-

¹³³ "Les mythes révolutionnaires ... ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volontés. L'utopie est, au contraire, le produit d'un travail intellectuel" (Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, Rivière, 1930, p. 46 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976]). Cf. *supra*, p. 216.

¹³⁴ Cf. *inter alia*, *Timeo*, 68 E y *República*, 493 C.

¹³⁵ Cf. *supra*, p. 41, n. 41 y p. 50.

cito aún en su viraje hacia Euclides, aceptando que la adopción del método "matemático" implica la negación de pautas absolutas.¹³⁶ Pero uno no puede aceptar esta conclusión y su consecuencia, que la ciencia política de Hobbes es sólo el resultado de su ciencia natural. Pues así surge la pregunta: ¿por qué Hobbes se decide en favor del materialismo? ¿Sobre la base de qué convicción fundamental era el materialismo tan vívidamente evidente para él?¹³⁷ La pregunta puede ser planteada de manera más específica. ¿No pueden ser explicados más fácilmente los presupuestos latentes del materialismo de Hobbes mediante el análisis de su filosofía política? Nos limitamos aquí a someras indicaciones. El giro de Hobbes hacia la ciencia natural debe explicarse por su interés no tanto en la naturaleza como en el hombre, en el autoconocimiento del hombre tal como realmente es, vale decir, por el interés que lo caracterizaba incluso en su período humanista.¹³⁸ El origen humanista o moral de su interrogación científica se revela incluso en la respuesta a esa pregunta. El concepto fundamental de su teoría del movimiento, el concepto de *conatus*, aparece por primera vez en su análisis del apetito.¹³⁹ Eso no es todo. Su explicación científica de la

¹³⁶ Cf. también *supra*, p. 206, sobre el significado filosófico del "materialismo" de Hobbes.

¹³⁷ Que esta convicción fundamental puede ser descubierta a partir del análisis del estilo hobbesiano ha sido estudiado muy sutilmente por Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*, Londres, 1934, pp. 98-99.

¹³⁸ Él mismo refiere: "natura sua, et primis annis, ferebatur ad lectionem historiarum et poetarum. ... Postea autem cum in congressu quodam virorum doctorum, mentione facta de causa sensionis, quaerentem unum, quasi per contempum, Quid esset sensus, nec quemquam audisset respondentem, mirabatur, qui fieri potuerit, ut qui sapientiae titulo homines caeteros tanto fastu despicerent, suos ipsorum sensus, quid essent, ignorarent". Partiendo de la cuestión de los sentidos humanos, descubre que el origen de todas las cosas debe buscarse en la naturaleza y variedad de los movimientos. Y después de este descubrimiento "Quaesivit inprimis, qualis motus is esse posset, qui efficit sensionem, intellectum, phantasmata, aliasque proprietates animalium" (*Opera latina*, vol. I, pp. XX, XXI y XIV).

¹³⁹ Cf. Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhague/Londres, 1928, pp. 300 y ss.

percepción sensible se caracteriza por el hecho de que se interpreta la percepción de los sentidos superiores por el sentido del tacto, y la preferencia por el sentido del tacto que presupone está ya implícita en la concepción original de Hobbes de la importancia fundamental de la oposición entre vanidad y miedo.¹⁴⁰ Finalmente, en su física, Hobbes nunca logra una comprensión adecuada del principio de inercia. Lo menos que uno puede decir es que trataba al movimiento circular y al rectilíneo como equivalentes, y que no consideraba necesario comprender el movimiento circular como una modificación del movimiento rectilíneo.¹⁴¹ En su teoría de la naturaleza humana, por otra parte, expresa con toda firmeza que "vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem".¹⁴² Si la ciencia natural de Hobbes es, en sus preguntas y respuestas, dependiente de sus intereses y convicciones "humanistas", es decir, morales, una concepción particular de la naturaleza está por otro lado implícita en la base de sus posiciones en filosofía moral y política. Pero debe plantearse

¹⁴⁰ Véase *supra*, p. 51. Entre los papeles privados de Hobbes en Chatsworth hay un pasaje de *De subtilitate* de Scaliger, en el que entre otros ítems ha sido resumida la Exercitatio 286. Ésta trata, en expresa controversia con Aristóteles, de la preeminencia del sentido del tacto en el hombre por sobre el de los animales.

¹⁴¹ Frithiof Brandt, *op. cit.*, p. 333. Véase especialmente la siguiente observación de Hobbes: "maximam partem effectuum naturalium deducit ille (*sc.* Hobbius) a motu quodam, quem vocat circularem, simplicem" (*Opera latina*, vol. IV, p. 226).

¹⁴² *De homine*, cap. 11, art. 15. Que la preeminencia del movimiento rectilíneo sobre el circular puede ser afirmada a partir de presupuestos no mecánicos, incluso antimecánicos, se muestra en el siguiente pasaje de Henri Bergson, que puede compararse con *De homine*, cap. 11, art. 15. "La vie en général est la mobilité même; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là va toujours de l'avant; celles-ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un processus circulaire" (*L'Évolution créatrice*, París, Alcan, 1907, p. 139 [trad. esp.: *La evolución creadora*, Madrid, Espasa Calpe, 1973]). La teoría de Hobbes, no menos que la de Bergson, se basa fundamentalmente en el autoconocimiento, y no en reflexiones de naturaleza científica.

necesariamente como pregunta si la concepción de naturaleza que es el presupuesto de su filosofía política es idéntica a la concepción de naturaleza que explica en sus escritos científicos. Es cierto que existe una similitud entre estas dos concepciones de naturaleza, las que en principio deben mantenerse separadas. Es por esta razón y sólo por ella que sus investigaciones científicas pudieron ejercer una influencia positiva en la evolución de su filosofía política. No podría haber sostenido su tesis de que la muerte es el mal máximo y supremo sino por la convicción acreditada por su ciencia natural de que el alma no es inmortal. Su crítica de la virtud aristocrática y su negación de toda gradación en la humanidad sólo logra certeza mediante su concepción de la naturaleza, de acuerdo con la cual no hay ningún orden, ninguna gradación en la naturaleza.¹⁴³ La idea de civilización alcanza su efecto contundente solamente a causa del presupuesto de que la civilización de la naturaleza humana puede seguir progresando ilimitadamente, porque lo que la tradición de acuerdo con el sentido común ha aceptado como naturaleza humana dada e inmutable es en lo fundamental un mero "límite natural" que puede ser sobrepasado. Muy poco es innato en el hombre:

¹⁴³ Desde este punto de vista podemos comprender la diferencia entre la concepción hobbesiana del orgullo (que interpretamos al hablar de "vanidad") y la concepción tradicional. El "orgullo", en sentido tradicional, significa rebelión contra la gradación de los seres; presupone, por tanto, la existencia y el carácter obligatorio de esa gradación. La concepción hobbesiana del "orgullo", por otra parte, presupone la negación de la gradación natural; esta concepción es, ciertamente, no otra cosa que un medio para "explicar", esto es, negar esa gradación: la pretendida gradación natural en lo concerniente a las facultades de la mente procede de "un concepto vanidoso de la propia sabiduría, la que casi todos los hombres creen tener en un grado más alto que el vulgar" (*Leviathan*, cap. 13, p. 63; véase también la severa crítica de la opinión contraria de Aristóteles en cap. 15, pp. 79 y ss., y en *De cive*, cap. 3, art. 13). El carácter revolucionario de esta concepción del orgullo —es ésta la concepción que subyace en la crítica moderna de las "ilusiones" e "ideologías"— es evidente. Hasta qué punto los puritanos —que en su crítica a la jerarquía eclesiástica y secular también comprendieron la jerarquía como procedente del orgullo— anticiparon esta concepción debe permanecer aquí como una cuestión abierta.

la mayor parte de lo que se pretende que viene a él por naturaleza es adquirido, y por tanto mudable, al cambiar las condiciones; las peculiaridades más importantes del hombre —habla, razón y sociabilidad— no son dones de la naturaleza, sino el trabajo de su voluntad.¹⁴⁴ Pero precisamente por el último ejemplo resulta claro que la concepción de naturaleza que *presupone* la filosofía política de Hobbes es dualista: la idea de civilización presupone que el hombre, en virtud de su inteligencia, puede salirse de la naturaleza, puede rebelarse contra ella. Este dualismo resulta transparente en toda la filosofía de Hobbes,¹⁴⁵ no menos en la oposición de *status naturalis* y *status civilis*. La oposición entre la naturaleza y la voluntad humana se encuentra oculta por la metafísica monista (materialista-determinista) que Hobbes *enseña*, que él mismo se vio forzado a adoptar simplemente porque no veía otra posibilidad de escapar a la concepción “sustancialista” de la mente y, por lo tanto, al “reino de las tinieblas”. Este dilema, que no fue desechado hasta Kant y sus sucesores, es la razón decisiva de la teoría materialista-determinista de Hobbes, que no sólo no es necesaria para su filosofía política, sino que verdaderamente pone en peligro la raíz misma de esa filosofía. Un signo de esto es que el fundamento moral de su filosofía política resulta cada vez más velado cuanto más avanza la evolución de su ciencia natural. Uno puede ver esto si compara la teoría de las pasiones en *The Elements of Law* con la teoría de *Leviathan*. Al mismo orden de cosas pertenece el hecho de que, en *The Elements of Law*, Hobbes trate exclusivamente dentro del análisis del honor los temas que en *Leviathan* trata también y previamente en el análisis del poder.¹⁴⁶ En otras palabras, con la elabora-

¹⁴⁴ *The Elements of Law*, parte 1, cap. 5, §§ 1-2; *Leviathan*, cap. 5, p. 21; *De cive*, cap. 1, art. 2; *De corpore*, cap. 1, art. 2; *De homine*, cap. 10, art. 1.

¹⁴⁵ Cf. *supra*, pp. 28 y ss. La oposición naturaleza-voluntad humana es equivalente a la oposición cuerpo-discurso. La última aparece, por ejemplo, en *De homine*, cap. 10, art. 2, *in fine*.

¹⁴⁶ Cf. *The Elements of Law*, parte 1, cap. 8, §§ 5-6, con *Leviathan*, cap. 10, pp. 43-44. Cf. también *supra*, p. 161, n. 22.

ción progresiva de su ciencia natural, la vanidad, que debe ser tratada necesariamente según el punto de vista moral, es reemplazada más y más por el afán de poder, que es neutral y, por tanto, más acorde con la interpretación científica.¹⁴⁷ Ciertamente, Hobbes tuvo cuidado de no seguir este camino hasta su conclusión lógica. Un naturalismo consistente hubiera sido la ruina de su filosofía política. Esto se pone de manifiesto en el caso de Spinoza. Éste, más consistentemente naturalista que Hobbes, renuncia a la distinción entre poder y derecho y enseña el derecho natural de todas las pasiones. Hobbes, por otra parte, en virtud del fundamento de su filosofía política, un fundamento que no es naturalista sino moral, afirma el derecho natural sólo del miedo a la muerte. El punto se pone de manifiesto de otra manera en el caso de Montesquieu, quien, al llevar el análisis naturalista de las pasiones a su conclusión lógica, llega al resultado de que el estado de naturaleza no puede ser la guerra de to-

¹⁴⁷ Cf. *supra*, pp. 37-38. En este contexto son muy instructivos algunos cambios hechos por Hobbes en el texto de *Leviathan* en la subsiguiente versión latina, especialmente en la importante comparación del hombre con las otras "criaturas políticas". Citamos la versión inglesa y damos entre paréntesis las variaciones de la versión latina: "los hombres están continuamente en competencia por el honor y la dignidad, mientras que estas criaturas no lo están; y consecuentemente entre los hombres surgen por tal motivo (*propter eam, inter alias, causam*) la envidia y el odio, y finalmente la guerra; pero entre aquéllas no es así (*inter illa rarissime*) ... el hombre, cuyo placer consiste en compararse a sí mismo con otros hombres, no puede gozar nada sino lo que es eminente (*homini autem in bonis propriis nihil tam iucundum est, quam quod alicuius sunt maiora*)" (*Leviathan*, cap. 17, p. 88, y *Opera latina*, vol. III, p. 129). El análisis de las pasiones que llevan al delito comienza en la versión inglesa con la proposición: "De las pasiones que más frecuentemente son causa de delito, una es la vanagloria, o una insensata sobrestimación de la propia valía"; en la versión latina, por otra parte: "*Passionum, quae crimina potentissime suadent, sunt ira, avaritia, caeteraeque cupiditates vehementiores, sed non sine spe*" (*Leviathan*, cap. 27, p. 157, y *Opera latina*, vol. III, p. 214). Con esto se vincula también el hecho de que en la versión inglesa se dice: en el estado de naturaleza, "ninguna acción puede ser injusta", mientras que en la versión latina figura "*nihil ... est injustum*" (*Leviathan*, cap. 15, p. 74, y *Opera latina*, vol. III, pp. 111 y ss.). Cf. *supra*, p. 49, n. 66.

dos contra todos.¹⁴⁸ Entonces, si sólo el naturalismo inconsistente es compatible con la filosofía política de Hobbes, el naturalismo consistente que él mismo presenta en sus escritos científicos no puede ser el fundamento de su filosofía política. El fundamento tiene que ser otra concepción de la naturaleza. La elaboración de su concepción de la naturaleza, que se relaciona con su naturalismo pero de ningún modo es idéntica a él, es la tarea más urgente para un análisis exacto de la filosofía política de Hobbes.

En resumen: el fundamento de la filosofía política de Hobbes, es decir, la actitud moral a la que debe su existencia y su unidad, es objetiva y biográficamente "anterior" a la fundación y presentación científico-matemática de esa filosofía. El viraje hacia Euclides, así como hacia el naturalismo, se encuentra por cierto motivado en la perspectiva original moral-política de Hobbes; así, estos dos impulsos intelectuales son capaces de ejercer una influencia positiva que no debe subestimarse en la evolución de su filosofía política, en la elucidación de la trama total de presupuestos y conclusiones de la actitud moral original. Por otra parte, el método matemático y la metafísica materialista contribuyeron, cada uno a su manera, a ocultar la trama original de motivaciones y, de ese modo, a socavar la filosofía política de Hobbes. A partir de estos hallazgos se extrae la conclusión metódica para el estudio de la filosofía política hobbesiana de que la presentación más madura de esa filosofía, o sea *Leviathan*, de ningún modo es una fuente adecuada para la comprensión de las ideas morales y políticas de Hobbes. Es cierto que los presupuestos y las conclusiones de la actitud moral fundamental se manifiestan más claramente en *Leviathan* que en las presentaciones anteriores, pero, por otra parte, en éstas los motivos originales de la filosofía política de Hobbes se muestran en general de modo más nítido.

¹⁴⁸ "Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguier les uns les autres n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord" (Montesquieu, *L'Esprit des lois*, 1. 2).

ÍNDICE DE NOMBRES

- Amiot, Jacques: 120 n., 121 n.,
124 n.
- Anaxágoras: 195.
- Aníbal: 122.
- Ariovisto: 176.
- Aristipo: 185.
- Aristóteles: 10, 15, 23, 57, 60-65, 69,
71-73, 77, 78, 84, 86, 87 n., 88,
98, 106, 107, 115, 119, 120, 125,
127, 130, 132, 137, 141, 143,
148, 149, 163 n., 173, 181-186,
190-195, 196 n., 198 n., 199,
201-205, 210, 214 n., 218-220,
224 n., 225 n.
- Aubrey, John: 59 n., 63 n., 71, 187 n.
- Bacon, Francis: 16 n., 20, 125-131,
132 n., 133-135, 141, 144, 159,
187, 203 n.
- Barker, Ernest: 17, 211 n., 217 n.
- Bayle, Pierre: 20.
- Bentham, Jeremy: 146.
- Bergson, Henri: 224 n.
- Blackbourne, Richard: 59.
- Blundeville, Thomas: 121 n., 124 n.
- Bodin, Jean: 20, 123 n., 124 n., 126,
129, 132 n., 136, 137, 214 n.
- Bramhall, obispo: 172 n.
- Brandt, Frithiof: 223 n., 224 n.
- Brochard, V.: 185 n.
- Brock, Werner Gottfried: 135 n.
- Browne, sir Thomas: 87 n.
- Bruni, Leonardo: 79 n.
- Burckhardt, Jacob: 84 n.
- Burke, Edmund: 221 n.
- César: 122, 176.
- Cassirer, Ernst: 22 n., 206 n.
- Castiglione, Baltasar: 77, 78, 80, 81,
84-86, 122 n., 141 n., 175-177.
- Cavendish, William, primer conde de
Devonshire: 16 n.
- Cavendish, William, segundo conde
de Devonshire: 16 n., 58, 157.
- Cavendish, William, tercer conde de
Devonshire: 72.
- Cavendish, William, conde de
Newcastle: 72 n., 115 n.
- Chandos, lord Grey Brydges: 16 n.
- Cherbury, lord Edward Herbert:
115 n.
- Cicerón: 76 n., 86, 120, 122, 126 n.,
192 n., 214 n.
- Clarendon, lord Edward Hyde: 112,
169 n.
- Cobban, Alfred: 216 n.
- Condorcet, Jean Antoine: 151 n.,
152 n.
- Davenant, sir William: 80 n.
- Demóstenes: 60, 61.
- Descartes, René: 23, 40, 90, 91, 115,
128 n.
- Devonshire, véase Cavendish, W.
- Dilthey, Wilhelm: 24, 25.
- Dionisio de Halicarnaso: 124 n.

- Einstein, Lewis: 84 n.
 Elyot, sir Thomas: 76 n., 85 n., 86, 121 n.
 Epicuro: 185.
 Escipión: 122.
 Euclides: 56, 73, 158, 180, 182, 187, 188, 190, 191, 204, 205, 223, 228.
 Eurípides: 57.
 Falkland, vizconde Lucius Carey: 113 n.
 Fichte, Johann G.: 210 n.
 Fortescue, sir John: 212 n.
 Fustel de Coulanges, Numa Denis: 211 n.
 Galileo: 22, 23, 27, 187, 206, 207.
 Gardiner, Samuel Rawson: 113 n.
 Gierke, Otto von : 211 n., 212 n., 216 n.
 Gracián, Baltasar: 79 n., 85 n.
 Grocio, Hugo: 10, 125 n., 202 n., 212.
 Hall, N. F.: 17.
 Hegel, Georg W. F.: 21, 91, 92, 149, 154 n., 170, 171, 222.
 Hoby, sir Thomas: 78 n., 86 n.
 Homero: 60, 61, 75, 139, 140 n.
 Hooker, Richard: 10, 102 n.
 Hume, David: 161 n.
 Jaeger, Werner: 131 n.
 Kant, Immanuel: 21, 42 n., 49, 88 n., 220, 226.
 Klein, Jacob: 194 n., 220 n.
 Kojevnikoff, Alexandre: 92 n.
 Krüger, G.: 86 n.
 Laird, John: 9, 25 n.
 La Rochefoucauld François, duque de: 13.
 Leibniz, Gottfried N.: 10, 113 n.
 Lindsay, A. D.: 17.
 Lipsio, Justo: 120, 122, 124 n., 132 n.
 Locke, John: 10, 146, 186 n., 213.
 Lucano: 140 n.
 Luciano: 120, 122.
 Macaulay, Thomas Babington: 87 n.
 Maine, Henry James Sumner: 145-147, 212 n., 213 n.
 Maquiavelo, Nicolás: 19, 20, 128 n.
 Mandeville, John: 184 n.
 Marsilio de Padua: 20.
 Marx, Karl: 174 n.
 Molesworth, sir William: 16.
 Montesquieu: 10, 216 n., 227, 228 n.
 Newcastle, véase Cavendish, W.
 Nicias: 111.
 Nietzsche, Friedrich: 186 n., 222.
 Nifo, Augusto: 77 n., 79 n.
 Nizolio, Mario: 29 n.
 North, sir Thomas: 120 n.
 Passant, E. J.: 17.
 Patricio, Francisco: 122 n., 124 n.
 Pericles: 93, 103, 202 n.
 Piccolomini, Francesco: 73, 78.
 Pisístrato: 93, 103.
 Platón: 10, 60, 77, 78, 130, 131, 148 n., 176 n., 184 n., 185, 191-195, 198, 199, 201, 202, 203 n., 204-208, 210, 211, 217-222.
 Plotino: 202 n.
 Plutarco: 120 n., 130.
 Protágoras: 195 n., 196 n.
 Quintiliano: 121.
 Raleigh, Walter: 77 n., 84 n., 141 n.

Riccoboni, Antonio: 130 n., 134 n.
 Roberts, S. C.: 16 n.
 Robertson, George Croom: 12.
 Rousseau, Jean Jacques: 10, 20, 21,
 23, 216, 217, 221 n., 222.
 San Agustín: 129 n.
 San Ambrosio: 129 n.
 Scaliger, Julius Caesar: 224 n.
 Segar, William: 80.
 Séneca: 192 n.
 Sinclair, E. M.: 17.
 Socino, Fausto: 113 n.
 Sócrates: 198 n., 208, 211.
 Sorel, Georges: 222 n.
 Spinoza, Baruch: 20, 40, 55, 99 n.,
 107, 128 n., 134 n., 227.
 Stobnicza, Juan de: 79 n.
 Strafford: 169 n.
 Stupano, J. N.: 122 n.
 Suárez, Francisco: 10, 212 n.
 Swift, Jonathan: 19.

Tawney, R. H.: 17.
 Thackeray, William M.: 162 n.
 Thompson, Francis: 17.
 Tomás de Aquino: 86.
 Tucídides: 15, 57, 59-61, 73, 75,
 76, 79, 93, 94, 99, 100, 103, 104,
 111, 118, 120, 122, 126, 130 n.,
 138, 140, 154-158, 182,
 203 n.
 Tönnies, Ferdinand: 15, 17, 94 n., 95
 n., 97 n., 98 n., 107 n., 139 n.,
 169 n., 172 n., 204 n.
 Vaughan, Charles Edwyn: 213 n.
 Virgilio: 140 n.
 Voltaire: 42 n.
 Weber, Max: 135 n.
 Willey, Basil: 223 n.
 Wood, Anthony: 58 n.
 Zenón de Citio: 20.

ÍNDICE

Prefacio	9
Prefacio a la edición estadounidense	19
I. Introducción	21
II. El fundamento moral	27
III. Aristotelismo	57
IV. Virtud aristocrática.....	75
V. El estado y la religión.....	93
VI. La historia	117
VII. La nueva moralidad	153
VIII. La nueva ciencia política.....	179
Índice de nombres.....	229